نصوص معاصرة

55-56

55-56

مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الرابعة عشرة، العددان الخامس والسادس والخمسون، صيف وخريف ٢٠١٩م ـ ١٤٤١هـ

ملف العدد

الدين والعدالة /2/

نصوص معاصرة

السنة الرابعة عشرة، العددان الخامس والسادس والخمسون، صيف وخريف ٢٠١٩م ـ ١٤٤١هـ

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العددان الخامس والسادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة،
صيف ٢٠١٩م - ١٤٤٠هـ وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيـع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتـويات

العددين الخامس والسادس والخمسين، صيف وخريف ٢٠١٩م. ١٤٤١هـ

ملف العدد: الدين والعدالة/٢/

□ دراسات

□ قراءات

الأقلِّيات الدينيّة

بين الفكر الديني والوضعي

حيدر حب الله

الأقلِّيات بمثابة تحدِّيات للسلام العالمي والمحلّي

تعتبر مسألة الأقلّيات الدينيّة ـ ومعها الأقلّيات العرقيّة والقوميّة واللغويّة و..[1] ـ من القضايا البارزة لحقوق الإنسان في العصر الحديث، والسبب في ذلك يرجع لتاريخٍ طويل من التنكيل بالأقلّيات، وسلبها الكثير من حقوقها، بل من أبسط حقوقها في العيش. وقد أدّى هذا الظلم المتوارث على الأقلّيات في مختلف البلدان والجغرافيات إلى حركةٍ حقوقيّة عالميّة، انبثقت من التفكير الإنساني؛ بهدف حماية هذه الأقلّيات، ومنحها الطمأنينة في الوجود والكيان.

لقد انتبه الإنسان بعد زمنٍ طويل إلى أنّ ثنائية الأقلّية والأكثريّة هي في حدّ ذاتها من الثنائيّات التي تستدعي وقوع الحيف والظلم؛ لأنّ عنصر فائض القوّة الكامن في الأكثريّة يطغى بها نحو العدوان على الآخرين؛ من موقع الضعف الكامن فيهم، بل إنّ بعض الأكثريّات كانت تنطلق في قمع الأقلّيات من قناعات بالتفوّق العرقي أو الديني؛ أو بأنّ الآخر يمثّل شرّاً مطلقاً.

إنّ الثنائية هذه فرضت نهجاً من المواجهة بين الأقلّيات والأكثريّة، وظلّ منطق المواجهة والتوجّس قائماً من الأقلّيات في المجتمعات التي تحكمها الأكثريّة. لكنّ العصر الحديث بدأ يدعو لمنطق المعاملة، أي للانتقال **من فقه المواجهة إلى فقه المعاملة**.

لكنّ الأكثريّة لم تنطلق دوماً من منطق العدوان في التعامل مع الأقلّيات، بل كثيراً ما كان السبب شعوراً بالخوف من تلك الأقلّية المنتمية إلى أكثريّةٍ ما في مكانٍ آخر، بل كثيراً ما هدّدت الأقلّيات الدولةَ المركزيّة عبر التفكير بالانفصال، بما يوجب تفتّت الدولة وانهيار المجتمع الكبير. وبهذه الطريقة؛ ونظراً لهيمنة التفكير

الأيديولوجي والديني، بات الإحساس بأنّ الأقلّية هي خنجرٌ في الخاصرة الرخوة لمجتمع الأكثريّة... بات هذا الإحساس أكثر وضوحاً، ومن ثمّ فرض ذلك سعياً من الأكثريّة لحماية نفسها من الأقلّيات، عبر وقف تمدُّدها تارةً؛ أو الاهتمام الأمني بوجودها أخرى؛ وعبر وقف تأثيرها على هوية الأكثريّة من جهةٍ ثالثة. وبهذا ظهر منطق الأمن الاجتماعي والثقافي والديني؛ لأنّ الأكثرية فهمت الأقلّيات على أنها تهديدٌ لهذه الأشكال الأمنيّة الثلاثة، وصارت القصّة أكثر تعقيداً.

بل أكثر من ذلك، كان وجود الأقلّيات في بعض البلدان سبباً في فتح بلدان أخرى ـ تمثّل هذه الأقلّيات أكثريّةً فيها ـ حرباً؛ بهدف حماية هذه الأقلّيات أو ضمّها إلى مجتمعها الأمّ، وعلى هذا الأساس كانت إحدى المبرّرات المعلنة للحرب العالمية الثانية، وهي محاولة الألمان الدفاع عن حقوق الأقلّيات الألمانية وضمّها للوطن الأمّ، والتي باتت قاطنةً في سائر البلدان الأوروبيّة، وخاصّة بعد الحرب العالمية الأولى، فقد خسرت ألمانيا حوالي عُشر أراضيها، وحوالي عُشر سكّانها، وتلاشت فكرة الوحدة بين ألمانيا والنمسا، والتي ـ أي النمسا ـ تضمّ أكبر تواجدٍ ألمانيّ خارج ألمانيا، وصار حوالي مليوني ألماني ضمن حدود بولندا، وحوالي أربعة ملايين ضمن حدود تشيكوسلوفاكيا. ولهذا بدأت الحرب فعليّاً بهجوم الألمان على بولندا؛ بهدف ضمّ الأقلّيات الألمانية للدولة الكبيرة؛ وبحجّة أنّ بولندا هي التي بدأت الحرب.

ومن هذا النوع شعار (معاداة الساميّة)، الذي يستخدم اليوم لتصفية حسابات مع دولٍ وتيارات ومنظمات شعبيّة، ومع أفراد أيضاً، فيتحوّل الدفاع عن هذه الأقلّية الساميّة إلى حربٍ لمهاجمة الآخرين، وإنْ كان شعار معاداة السامية مرفوضاً مبدئياً؛ لأنّ معاداة الأعراق والقوميات أمرٌ مرفوض.

وبهذا تحوّلت الأقلّيات إلى قضيةٍ بالغة الخطورة الأمنيّة والقلق، وتسبَّبت بأزماتٍ في العلاقات بين الدول في العالم، وربَما لهذا السبب أطلق بعضهم على القرن العشرين أنّه قرن الأقلّيات، بل يتوقّع بعضهم أن يستمرّ هذا الوضع في القرن الحادي والعشرين، ليكون قرنَ قيام الأقلّيات ونهوضها[٢]، الأمر الذي يترك تأثيراً كبيراً على السلام العالميّ واستقرار الدول والشعوب.

إلاّ أنّ تحوّل العالم تدريجيّاً نحو الدولة المدنيّة، بعيداً عن الدول الأيديولوجيّة أو الدينيّة أو القوميّة أو العرقيّة، خفّف من مستوى الفوارق بين الأقلّية والأكثريّة؛ لأنّ عنوان الانتماء بات متساوياً بالنسبة إلى الجميع. فالانتماء لهذا الوطن أو ذاك لا فرق فيه بين هذه القوميّة أو تلك، وهذه الديانة أو تلك؛ لأنّ مفهوم الوطن الحديث تحرّر تماماً ـ نظريّاً ـ من هذه المقولات، أو بدرجةٍ كبيرة جدّاً.

مع ذلك، لا يمكن لأيّ مجتمعٍ أن يخلو من ثنائية الأقلّية والأكثريّة؛ ففي الحياة الديمقراطيّة نفسها تظهر الأقلّيات التي تقف في خطّ المعارضة عند فشلها في الانتخابات، ومن ثمّ فهذا نوعٌ آخر من الأقلّيات يفرض نفسه على القانون وعلى الحياة العامّة. كما أنه في كلّ مجتمعٍ تقاليده وموروثاته وعاداته وقناعاته العامّة الغالبة، وبظهور أيّ فريق وسط دائرة من الحرّيات من المتوقّع مخالفة الأكثريّة له؛ كونه يختلف عنها أو قد يتصادم مع بعض تطلّعاتها، وبهذا لم يتمّ الخلاص من ثنائية الأقلّية والأكثريّة، بل استمرّت بأشكالٍ أُخَر، مضافاً إلى أشكالها القديمة.

من هنا، حاول الإنسان الحديث التفكير بطريقةٍ أعمق هذه المرّة؛ لمعالجة هذه المشكلة، فارتأى أن يحقّق توازناً بين الأقلّية والأكثرية. فعنصر القوّة الذي تملكه الأكثريّة من خلال غلبتها العَدَدية ونحوها يمكن أن نجعله موازياً لعنصر قوّةٍ أخرى للأقلّيات بمنحها المزيد من الحقوق، وفرض هذه الحقوق على الأغلبيّة قانونيّاً، وبهذا تتحوّل ـ من وجهة نظرهم ـ قضيّة المثلية الجنسيّة إلى مفهومٍ حقوقي إنساني، يتمّ التركيز عليه لأجل الدفاع عن حقوق الأقلّيات، ويتمّ تفسير هذا الحماس له في سياقٍ إنساني.

وعلى أيّ حالٍ، عادةً ما تطالب الأقلّيات بثلاثة أمور:

١ـ **حماية الوجود،** بمعنى عدم تعرّضها للزوال، بالإبادة أو القتل أو التهجير.

٢ـ **حماية الهويّة،** من خلال حفظ هويّتها الدينيّة أو العرقيّة أو القوميّة أو الحزبيّة، عبر تأمين كلّ المستلزمات التي تجعلها تبقى بما هي هويّة دينيّة أو قوميّة أو...، ومن ثم فالأجيال اللاحقة يمكنها الالتحاق بهذه الهويّة القائمة غير المندثرة ولا المنقرضة.

٣ـ حماية المساواة، بمعنى عدم التمييز بين الأقلّية والأكثريّة في الحقوق والوظائف والمناصب والسلطات والحرّيات والقوانين والواجبات. فليس هناك قوانين لصالح الأكثريّة تُحرم منها الأقلّيات، وبالعكس، إلاّ ضمن توافقٍ ترضى به الأقلّية نفسها. وبهذا تظهر أشكال حماية المشاركة، أعني مشاركة الأقلّيات في الحياة الاجتماعيّة والوظيفيّة والسياسيّة والفكريّة والثقافيّة والعلميّة والاقتصاديّة وغير ذلك.

هذا كلّه يؤكّد لنا أنّ التعامل مع موضوع الأقلّيات ـ وخاصّة الدينيّة ـ يشكّل قضيةً بالغة الأهمّية، ولا سيَّما في الدول التي تعيش فيها أقلّيات دينيّة متنوّعة، فيما لا تشكّل الأغلبية فيها أغلبيةً مطلقة ساحقة؛ فإنّ هذا النوع من البلدان من الممكن أن يتعرَّض للكثير من المخاطر إذا لم تكن السياسة والرؤية الدينيّة والاستراتيجيّة كفيلةً بنزع فتائل التوتُّر أو القلق.

هذه القضية الشائكة لا تقف متطلّباتها عند حدود النشاط الأمنيّ والسياسيّ، بل لها علاقة وطيدة بالعلاقات الاجتماعيّة بين الأقوام المختلفة وأبناء الديانات المختلفة في الوطن الواحد، ليكون لدينا ثلاثة أطراف: دولة ـ أكثريّة مجتمعيّة ـ أقلّية... ويلعب دور الرؤية الدينيّة اللاهوتيّة والقانونيّة معاً الكثير من التأثير في التنبّؤ بمستقبل الأوضاع في البلدان التي تواجه أقلّيات متنوّعة. وللسياسات الإعلاميّة والتربويّة الكثير من التأثير. ففي فضاء عالمنا المعاصر تغدو الأقلّيات الدينيّة المسلمة في الغرب، ذي الأكثريّة المسيحيّة والعلمانيّة، خاضعةً للكثير من الضغط الذي يمكن أن تعيشه في ما يُسمّى بمناخ (الإسلاموفوبيا). إنّ التعامل مع هذه الأقلّيات بطريقةٍ غير صحيحة يمكن أن يزيد الأمور توتُّراً وانفجاراً، بل قد يهدّد في يومٍ ما استقرار البلدان الغربيّة نفسها.

وهكذا نجد كيف أنّ الرؤية الدينية المسيحيّة عبر التاريخ أرخت بظلالها على العلاقات المسيحيّة مع الأقلّيات اليهوديّة في المجتمعات المسيحيّة، ولاقى اليهودُ أشدّ أنواع القمع والتنكيل والإقصاء في أوروبا، حتّى لم يكن يُسمَح لهم بالعيش وسط المدن والقرى، بل لهم مخيّماتهم الخاصّة، حتّى وصل الأمر إلى ما حلّ باليهود في الحرب العالميّة الثانية، على خلاف المشهد في العالم الإسلامي مع اليهود تاريخيّاً،

حيث كان فيه الكثير من التسامح والتعاون.

حقوق الأقلّيات في التجربة الوضعيّة

يبدو من قراءة التاريخ أنّ عقدة الأقلّيات كانت في الغالب عقدةً دينيّة، ولهذا كان التفكير دائماً في التعامل مع هذه الأقلّيات الدينيّة. لكنّ الحرب العالميّة الأولى غيّرت هذا الوضع تماماً؛ لأنّ مستوى (الخوف من) العنف القومي والعرقي واللغوي وغيره فيها وبعدها كان عالياً، وفرض أنواعاً تتخطّى مجرّد قمع الأقلّيات والتعامل معها، بحيث شكّل نهضةً معاكسة حقوقيّة في هذا الموضوع. بل يمكن أن نشهد مشكلة الأقلّيات السود في المجتمعات الغربية منذ تمدُّد الاستعمار، وتأثير مزاوجة الداروينيّة الاجتماعية مع النزعات العرقيّة والقوميّة المتطرّفة.

إنّ ظهور الدول القوميّة منذ القرن الثامن عشر الميلادي سلّط الضوء أكثر على أنواع جديدة من الأقلّيات، غير الأقلّيات الدينيّة، بحيث بدأ تدريجياً بفرض التفكير في هذا النوع من الأقلّيات والتعامل معه. لكنّ تغيّرات العالم مع الحرب العالميّة الأولى جعل القضيّة أكثر سخونةً. فانهيار الدول العظمى في تلك الحرب، مثل: الإمبراطورية العثمانيّة والألمانية وغيرها، أعاد تشكيل دول جديدة في أوروبا، وبهذا تغيّرت الخارطة السكّانيّة تبعاً لتغيّر الدول. وحذراً من حمام الدم توجَّه العالم للتفكير في حماية الأقلّيات عبر معاهدة فرساي (١٩١٩م) في الشمال الفرنسي، والعديد من المعاهدات والاتفاقيّات الأخرى. وبهذا بدأنا نشهد نهضةً جديدة في قضيّة حقوق الأقلّيات في العالم، إلى أن أدرجت عصبة الأمم قضيّة الأقلّيات على جدول أعمالها، الأمر الذي أسّس لمرحلةٍ جديدة في هذا الموضوع.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، التي كانت من أسبابها المعلنة حماية الأقلّيات الألمانيّة، عاد موضوع الأقلّيات للتداول بقوّةٍ من جديد. وقد تعزَّز هذا الأمر بتفكُّك الاستعمار في العالم، وظهور دول جديدة كثيرة تحكمها إثنيّات وديانات ومذاهب ولغات مختلفة، وبهذا صار الموضوع أكثر جدّيةً.

وقد طَوَت التجربة الإنسانيّة خلال الفترة الفاصلة بين الحرب العالمية الثانية وإلى

اليوم عدّة خطوات مهمّة، أبرزها:

١ـ في إعلان الأمم المتحدة عام ١٩٤٥م، عقب انتهاء الحرب، لم تتمّ الإشارة الصريحة لقضيّة الأقلّيات، بل تمّت الإشارة لاحترام الحرّيات وحقوق الإنسان، دون تمييز في الجنس والعرق واللغة والدين، وذلك في البند الثالث من المادّة الأولى، والذي نصّ على «تحقيق التعاون الدولي على حلّ المسائل الدوليّة ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانيّة، وعلى تعزيز احترام حقوق الإنسان والحرّيات الأساسيّة للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك إطلاقاً، بلا تمييزٍ بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء»[٣]، وكذلك في البند ج من المادة ٥٥، حيث يقول: «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحرّيات الأساسية للجميع، بلا تمييزٍ بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، ولا تفريق بين الرجال والنساء، ومراعاة تلك الحقوق والحرّيات فعلاً»[٤].

٢ـ تأسيس اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقلّيات، وذلك عام ١٩٤٧م، من قِبَل الأمم المتحدة.

٣ـ لم يتمّ الحديث صريحاً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والصادر عام ١٩٤٨م، عن قضيّة الأقلّيات، باستثناء ما ورد في المادة الثانية من الحديث عن الحقوق والمساواة، بصرف النظر عن اللغة والدين والعرق والعقائد السياسيّة. ونصّ المادّة هو: «لكلِّ إنسان حقُّ التمتُّع بجميع الحقوق والحرّيات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أيِّ نوعٍ، ولا سيَّما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدِّين، أو الرأي ـ سياسيّاً وغير سياسيّ ـ، أو الأصل الوطنيّ أو الاجتماعيّ، أو الثروة، أو المولد، أو أيِّ وضعٍ آخر. وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييزُ على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أو موضوعاً تحت الوصاية أو غير متمتّع بالحكم الذاتي أم خاضعاً لأيِّ قيدٍ آخر على سيادته»[٥].

٤ـ تصويب القرار رقم ٢١٧، بتاريخ: ١٠ ـ ١٢ ـ ١٩٤٨م، تحت عنوان: مصير الأقلّيات، وقد أتى مكمِّلاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٥. في عام ١٩٦٥م تمّ إلغاء كلّ أشكال التمييز العرقي، وتأسيس هيئة ناظرة في هذا الصدد، وقد صدر القرار رسميّاً عام ١٩٦٩م.

٦. ما يعتبر من الخطوات المهمّة جدّاً في هذا المجال، وهو التوافق على العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية والسياسية عام ١٩٦٦م، والذي وقّعت عليه أكثر من مائة وسبعين دولة، والذي تحدّث بشكلٍ واضح وصريح عن التمييز، وعن حماية الأقلّيات، مصرِّحاً بالأقلّيات الدينيّة واللغويّة والعرقيّة.

٧. ما يعتبر تتويجاً لمسيرةٍ طويلة من الدفاع عن الأقلّيات في العالم، وهو ما صدر ضمن قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتحدة، وذلك في ١٨ ـ ١٢ ـ ١٩٩٢م، والذي يعدّ آخر ما توصّل إليه العقل الإنسانيّ الوضعيّ في مجال أمميّ للتعامل مع الأقلّيات.

ويكفي مطالعة المادّة الأولى من موادّ هذا الإعلان، والتي تنصّ: «على الدول أن تقوم، كلٌّ في إقليمها، بحماية وجود الأقلّيات وهويّتها القوميّة أو الإثنيّة، وهويّتها الثقافيّة والدينيّة واللغويّة، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهويّة».

من فلسفة قضيّة الأقلّيات في الفكر الديني

كان ما تقدّم حديثاً عن تجربة الإنسان الوضعي في العصر الحديث في تعامله مع قضيّة الأقلّيات، انطلاقاً من التهديد الذي فرضته هذه القضيّة، وخاصّةً في أوروبا (الحربين العالميّتين) وأميركا (حقوق السود) وغيرها.

لكنّ الأديان تملك تجربةً طويلة غارقة في القِدَم مع موضوعٍ من هذا النوع؛ لأنّ العنصر الأكثر تأثيراً في تكوين الهويّة في العصر ما قبل الحديث كان هو الدين، ومن الطبيعي أن تتشكّل هويّة الأقلّيات والأكثريّات على أساس الدين ـ إلى جانب غيره ـ بوصفه مؤثِّراً رئيساً.

إلاّ أنّ موضوع الأقلّيات في التناول الديني يختلف عنه في تناول الإنسان الحديث؛ فالإنسان الوضعي الحديث ـ لا أقلّ نظريّاً ـ كان يتعامل مع طرفٍ واحد يريد أن يحلّ له قضاياه، وهو الإنسان نفسه، بينما الفكر الديني لا يقرأ الأمور بهذه الطريقة. إنّه يرى أنّ هناك الإنسان، وفي الوقت عينه هناك الله سبحانه بما يمثّله من حقيقةٍ عليا،

تلك الحقيقة التي تجلّت في الأديان والوحي. ومن ثمّ فالدين يراقب قضيّة الله كما يراقب قضيّة الإنسان، ولا يريد أن يُلغي حقّ الإنسان وينحره في سبيل حقّ الله؛ نظراً لما للإنسان في عين الله أيضاً من قيمةٍ وكرامة، في الوقت عينه الذي لا يريد العكس.

وهذا يعني أنّ الفكر الوضعي الحديث ليس عنده وراء الإنسان (بما هو في الدنيا) شيءٌ، فليس وراء عبّادان قرية؛ بينما الدين يجد أنّ وراء الإنسان حقيقة أعلى، وأنّ الإنسان يحصل على كماله بها، وأنّ خدمة الإنسان في مصيره ونجاته عبرها، بل الأنا الإنسانيّة الحقيقيّة في الدين لا تكون إلاّ بتلك الحقيقة، وإلاّ فهي أنا مزيّفة وموهومة. قال سبحانه: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ♦ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ♦ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ♦ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ♦ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لا يَشْعُرُونَ**﴾ (البقرة: ٨ ـ ١٢)، وقال تعالى: ﴿**فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ ♦ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ ♦ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لا يَشْعُرُونَ ♦ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ♦ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ♦ وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لا يُشْرِكُونَ ♦ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ♦ أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ**﴾ (المؤمنون: ٥٤ ـ ٦١)، وهذه النصوص ترشد إلى الأنا الزائفة والوهم الذي يعيشه البشر في تقويمهم لأوضاعهم، فيما يضيّعون الأنا الحقيقيّة التي لا تكون إلاّ بالله سبحانه.

لهذا يظهر الدين حريصاً على حقيقةٍ خارجَ الإنسان، ومن ثمّ فحماية الأقلّيات أو التعامل معها ينبغي ـ في الدين ـ أن لا يكون على حساب سائر عناصر الصورة، وهو ضياع الحقيقة الدينية وتلاشي المناخ الإيماني. ومن هنا اعتبر الدين أنّ الجماعة المؤمنة هي بيئةٌ حاضنة لقيامة الإيمان، وأنّ حماية هذه البيئة الحاضنة هو ضرورةٌ كذلك، لذلك وجدنا حرصاً من الدين على هذه الجماعة وعلى الحقيقة بقَدَر حرصه على الإنسان.

ووفقاً لذلك يظهر تصنيف الدين للبشر إلى: مؤمنين؛ وغير مؤمنين. وهو تصنيف

لم تحتمل العديد من الأديان أن تلغيه؛ لأنّه يمثّل جوهر قضيّتها في الحياة. وهذا ما يفسّر لنا أنّ بعض الأديان، كالإسلام والمسيحيّة، لا تنظر إطلاقاً للتمييز في اللون والعشيرة والقبيلة والعرق واللغة والقوميّة؛ لأنّ هذه الأمور لا تدخل ضمن أولويّاتها، فإنّ تصنيف البشر يقوم على معيار، وهذه الأمور لا تعبّر في الدين عن معيار، ولو عبّرت بعض الأمور عن معيار، مثل: الجنس (ذكورة وأنوثة)، فلاعتباراتٍ تنظيميّة ـ وأحياناً جوهريّة ـ لا غير.

وبتَبَع تقسيم البشر إلى: مؤمنين؛ وغير مؤمنين، تتأثّر الجغرافيا أيضاً في الفكر الديني، وخاصّة الإسلاميّ، فيظهر ما يسمّى بدار الإسلام ودار الكفر أو دار الحرب.

هذا الفضاء نجد انعكاسه جليّاً في تاريخ المسيحيّة والإسلام معاً.

ففي المسيحيّة يمكننا ملاحظة تجربة القدّيس توما الأكويني(١٢٧٤م)، وهو يحدّد الموقف من المخالطة الاجتماعيّة مع الآخر غير المسيحي. إنّه يضع هذه العلاقة في سياقٍ متحرّك في الزمان والمكان والظرف والحال، وتتبع طبيعة النتائج المتوقّعة من ورائها؛ فإذا كانت النتائج خطرةً على الإيمان المسيحي كان الموقف سلبيّاً من هذه المخالطة؛ دون العكس[٦]. وبهذا يبدو واضحاً أنّ الأكويني يفكّر ذرائعيّاً في موضوع العلاقة مع الكافرين، فهو ينظر إلى المآلات التي يمكن أن توصلنا إليها هذه العلاقة، وما إذا كانت سوف تشكّل تهديداً للجماعة المسيحيّة أو لا، أو تهديداً للإيمان المسيحي أو لا.

وعندما ينتقل الأكويني نحو قضيّة السماح بطقوس الآخرين من غير المسيحيّين نجده يضع قبلَتَه في مديات خدمة ذلك للإيمان المسيحي. ففي البداية ينطلق من نوعٍ من المحاكاة بين السياسة الإلهيّة والسياسة البشريّة، حيث يؤسّس أصلاً قانونيّاً يعتبر فيه أنّ السياسة البشريّة عليها أن تقتدي بالسياسة الإلهيّة. وبهذا يطرح الأكويني موقفه من قضيّة الشرور في العالم، حيث يرى أنّ الله يسمح ببعض الشرور؛ انطلاقاً من أنّ منعها رُبَما يؤدّي إلى شرورٍ أعظم أو إلى خسارة خيراتٍ أكبر. وهو بهذا يعيد إلى أذهاننا النظريّة التي تستخدم في تفسير الشرور في العالم الجملةَ التالية: إنّ ترك الخير

الكثير من أجل شرٍّ قليل هو شرٌّ كثير.

بناءً على ذلك، يعتبر الأكويني أنّه من الممكن أن نحتمل طقوس الكافرين ـ وهو إلى الآن يلاحظ اليهود بالخصوص ـ لأجل خيرٍ أعظم، وهو إثبات الديانة المسيحيّة؛ لما بين اليهوديّة والمسيحيّة من اتصالٍ تاريخي ولاهوتي عميق. فيقبل بطقوس اليهود، لكنّه يرى أنّ طقوس الوثنيّين وأمثالهم لا فائدة منها، ولا خير يمكن أن نحصل عليه من ورائها؛ لإثبات حقّية المسيحيّة مثلاً. لهذا فهو يرفض احتمالها، والقبول بها أمراً واقعاً، ما لم يكن في مواجهتها مفسدة عظيمة أو تشكيكاً أو نزاعاً قد يُلحق ضرراً بالمؤمنين(٧). وهو بهذا ينطلق في ذهنيّته مرّةً جديدة من قواعد فقه الأولويّات وقوانين تزاحم المصالح والمفاسد؛ لخدمة الإيمان والمؤمنين، ليدير السياسة الشرعيّة عبر هذا النوع من المعايير والقيَم.

وبهذا لو جاز لنا تصنيف الأكويني لوضعناه ضمن الاتّجاه الرافض لطقوس الآخرين تماماً، ما لم تكن للإيمان المسيحي مصلحة. فقبوله بالطقوس اليهوديّة ليس كَرْمَى لعيون اليهود، بل لما في بقاء اليهوديّة من تثبيت لقواعد الإيمان المسيحي. وبهذا تبدو وصوليّة الأكويني جليّةً هنا، بالمعنى غير السلبيّ للكلمة، بمعنى أنّه يتوسّل بالحرّية الطقوسيّة للآخرين؛ كي ينتفع بها للإيمان. ولهذا وبمجرّد أن لا يرى من ورائها منفعة له يتّجه نحو منعها تماماً، كما رأينا موقفه من طقوس الوثنيّين.

هذا في تاريخ المسيحية. أمّا في تاريخ الإسلام فإذا أردنا الدخول لفضاء الفقه الإسلامي فنحن نلاحظ عنصرين لعبا دوراً في تقديم قراءةٍ لاهوتيّة للعلاقة مع الأقلّيات:

أـ عنصر الهويّة الدينيّة. ووفقاً لهذا العنصر تمّ تقسيم المجتمع إلى ثلاث مجموعات، هي: المسلمون، أهل الكتاب، مَنْ سواهم.

ب ـ عنصر الحالة الميدانية القائمة بين المسلمين ومَنْ سواهم. وهي تنقسم إلى قسمين: حالة الحرب؛ وحالة السلم.

وبنظرة كلّية قام الفقه الإسلاميّ بتقسيم الخارطة الجغرافيّة للعالم إلى ثلاث بقاع:

دار الإسلام، وهي البلدان التي تقطنها غالبيّة مسلمة؛ أو تقع تحت سلطة المسلمين.

دار الحرب، وهي البلدان التي تقطنها غالبيّة غير مسلمة، وهي محاربة للمسلمين.

دار العهد، وهي البلدان التي يقطنها غير المسلمين، بَيْدَ أنّ بينهم وبين المسلمين معاهدة وسلام.

وبهذا يتبيّن أنّ الأقلّية المسلمة سوف تكون في دار العهد أو دار الحرب؛ فيما الأقلّية غير المسلمة سوف تكون في دار الإسلام. وقد استخدم الفقه الإسلاميّ في حقّ الأقلّيات غير المسلمة الموجودة في دار الإسلام سلسلة تعابير من نوع: أهل الذمّة، المستأمنين...

ويشرح بعض الباحثين المعاصرين أنّ الأقلّيات غير المسلمة في دار الإسلام تعرّضت للدراسة من فئات من الباحثين والدارسين:

١ـ **الفقهاء المسلمين**، حيث درسوا الأوضاع القانونية لهذه الأقلّيات، وفقاً للشريعة الإسلاميّة.

٢ـ **الحقوقيّين المعاصرين**، الذي درسوا أوضاع هذه الأقلّيات من زوايا حقوقيّة، بالمعنى المعاصر للكلمة في فضائها الوضعي.

٣ـ **المؤرّخين**، وهم الذين درسوا أحوال الأقلّيات الدينيّة عبر التاريخ الإسلاميّ في بلاد المسلمين وطريقة تعامل المسلمين معهم[٨].

وبهذا نلاحظ أنّ (الدين + الحالة السياسيّة) يلعبان دوراً في تحديد نوع العلاقة مع الآخر، في الفقه الإسلامي.

كلمةٌ أخيرة

ووفقاً لهذا التصوُّر العام يظهر التمايز واضحاً بين الرؤية الوضعيّة والرؤية الدينيّة. والتحدّي الأكبر الذي يواجه الدين اليوم في قضيّة من نوع الأقلّيات الدينيّة هو التصادم الذي سوف يقع بين بارادايم (paradigm) الدين في ثنائية: الله/الإنسان،

وبارادايم الفكر الوضعي الحديث في محوريّة الإنسان، وهو ما يفرض في ظلّ خطورة وحساسيّة النتائج التي يمكن التوصّل إليها:

أولاً: ضرورةَ البحث المعمّق وتجديد النظر بشكلٍ محايد في الرؤية القانونيّة الدينيّة من موضوع الأقلّيات والموضوعات التي تترك أثراً عليه، بعيداً عن الحمولات المسبقة، بما فيها الحمولات الآتية من التراث نفسه.

ثانياً: تقديم مقاربة فلسفيّة لتعقيل هذه الرؤية لو كانت النتائج غير متوافقة مع ما توصّل إليه العقل الوضعي. والهدف من التعقيل ليس أنّ الفكرة الدينية غير عقلانيّة، ونريد تعقيلها، بل محاولة تقديمها بطريقةٍ صالحة للتبرير في فضاء الفكر المعاصر. فهذه حاجةٌ زمنيّة اليوم؛ لأنّ التبرير العقلاني هنا ضمن سياقات مختلفة ضروري بالنسبة إلينا في هذه اللحظة الزمنيّة، ولو كان هذا التبرير متضمّناً لعمليّات نقدٍ فلسفي لأصول مدار الفكر الوضعي الحديث.

الهوامش

(١) الأقلّيات مصطلحٌ له تعريفات متعدّدة في الفكر السياسي الحديث، أبرزها:

١ـ التعريف ضمن السياق العددي، فالأقليّة هم الأقلّ عدداً في مجتمعٍ ما يخضع لسلطة «دولة».

٢ـ التعريف في سياق القوّة، فالأقليّة هي الجماعة مهضومة الحقّ أو المستضعفة، والتي تتحكّم بها جماعة أخرى تنهب حقوقها أو بعض حقوقها، أو تتميّز عنها في الحقوق، ضمن وضعٍ سلطوي «دولة..».

(٢) انظر: تقي دشتي، حقوق أقليتهاي قومي: ٢٠.

(٣) انظر الموقع الرسمي للأمم المتحدة:

http://www.un.org/ar/sections/un-charter/chapter-i/index.html

(٤) انظر الموقع الرسمي للأمم المتحدة:

http://www.un.org/ar/sections/un-charter/chapter-ix/index.html

(٥) انظر الموقع الرسمي للأمم المتحدة:

http://www.un.org/ar/universal-declaration-human-rights/index.html

(٦) انظر: توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة ج٢، ق٢، المبحث ١٠، فصل ٩ (مجلد ٥: ٥٠٣ ـ ٥٠٥).

(٧) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ق٢، المبحث ١٠، فصل ١١ (مجلد ٥: ٥٠٨ ـ ٥١٠).

(٨) انظر: محسن كديور، حقّ الناس، إسلام وحقوق بشر: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

قاعدة العدالة

ودَوْرها في الاجتهاد الشرعي

ـ القسم الأول ـ

حوار مع: الشيخ يوسف الصانعي (*)
ترجمة: مرقال هاشم

الظلم بين المفهوم العقلي والعرفي

❁ لقد قسّموا الظلم إلى: عقلي؛ وعُرْفي؛ فهل ترون هناك اختلافاً بين منشأ الحكم العقلي والعُرْفي للظلم؟

❂ على الرغم من أن العقل والعرف ينسجمان ـ في الغالب أو دائماً ـ في مصاديق الظلم ومناشئه، لو أن العُرف ـ على أيّ حال ـ اعتبر شيئاً من مصاديق الظلم، ولكن العقل من خلال عدساته الدقيقة لم يعتبره ظلماً، كان رأي العُرف في تطبيق الأحكام المترتِّبة في الشرع على الظلم هو المتَّبَع، ولا يكون ما يذهب إليه العقل متَّبَعاً؛ لأن لسان أدلة الأحكام هو لسان عرفي. والمسألة المذكورة من الموارد المسلّمة في الفقه؛ إذ يقال: إن رأي العُرف مقدَّم على الدقة العقلية، وعلى هذا الأساس تقوم فتوى الجميع على عدم نجاسة اللون المتبقّي من الدم على الثياب وغيرها بعد غسلها؛ لأن لون الدم ليس دماً من وجهة نظر العُرف، والمعيار في فهم الأدلة هو العُرف، وإنْ كان من المستحيل تحقّق العَرَض من الناحية العقلية دون تحقّق الجوهر؛ إذن فالدم موجودٌ بوجود لونه، وعليه يجب أن يكون نجساً، استناداً إلى الدقّة العقلية، بَيْدَ أن هذه الرؤية العقلية ليست هي المتَّبَعة. وإن الفتوى على طبق الدقّة العقلية، والحكم بنجاسة

(*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم. تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردي، وعضوٌ سابق في مجلس خبراء القيادة. له آراء فقهيّة عديدة مخالفةٌ لمشهور العلماء، ولا سيَّما في فقه المرأة.

الثوب المغسول بالماء المطلق بعد بقاء لون الدم، هو من وجهة نظر جميع الفقهاء حكمٌ بغير ما أنزل الله، وعلى خلاف الموازين الفقهية.

❁ وفي تقسيمٍ آخر للظلم ـ الأعمّ من العرفي والعقلي ـ يتمّ تقسيمه إلى: تعليقي؛ وتنجيزي، وقالوا بأن الظلم التعليقي هو المقيّد بعدم تجويز الشارع، والظلم التنجيزي هو المطلق من هذه الناحية، ويعارض تجويز الشارع. فهل يُعَدّ هذا التقسيم صحيحاً من وجهة نظركم؟ وبعبارة أخرى: هل للعقل والعرف ظلمٌ تعليقي أم لا؟

۞ إن التقسيمات التي تعود إلى عدم حرمة جانبٍ من الظلم، والتي تقول: إن الشارع يجيز الظلم، هي في الأساس غير تامّة عقلاً ونقلاً وفي المعلوم من ضرورة المذهب؛ لأن قبح الظلم قبحٌ ذاتي، وليس بالوجوه والاعتبار، لكي يمكن أن يكون مورداً للجواز الشرعي. إذن فالعقل بدَوْره يحكم بقبح جميع مصاديق الظلم، والأحكام العقلية الذاتية غير قابلة للتخصيص، لا من الشارع، ولا من قِبَله.

أما من قِبَله فواضحٌ؛ للزوم التناقض في حكم العقل ودركه. وهو كما ترى. وأما من الشرع والنقل فلرجوعه إلى تجويزه الظلم القبيح ذاتاً. ومسألة حكم العقل التنجيزي والتعليقي إنما تكون في باب مثل الحجّية وأصل البراءة، فإن حكم العقل بالبراءة ـ مثلاً ـ موقوفٌ ومعلّق على عدم جعل الشارع إيجاب الاحتياط، وكذلك حكمه بحجّية بناء العقلاء الممضاة شرعاً معلّق على عدم ردع الشارع عنها. بل لا يخفى عليك أن حكمه في أمثالها معلّقٌ وموقوف من أوّل الأمر، وليس له في أمثالها إلاّ الحكم التعليقي والموقوف على أمرٍ من الأمور. ففي الحقيقة لا تقسيم في حكمه في أمثالها، كما أن دخالة الشارع ليست دخالة في حكمه، بل بيان للمعلّق والموقوف عليه، والموضوع الذي أناط العقل حكمه بنفسه على ذلك المعلّق والموقوف عليه. ففي الحقيقة بيان الموضوع أيضاً يكون بنظر العقل وتعليقه، فتدبَّرْ جيداً.

❁ قلتم: إن المعيار في تشخيص مخالفة حكم الرواية مع القرآن الكريم (كما في آيات النهي عن الظلم مثلاً) هو العُرف. كيف تستنتجون من هذه المسألة أن المعيار في تشخيص كون الحكم ظلماً هو العُرف؟ والأمر الذي يمكن أن يُدّعى هو أنه لا ملازمة بين هذين الأمرين؛ فلربما اعتبرنا العرف معياراً لتشخيص المخالفة مع القرآن،

ولكننا نرى المعيار في تشخيص الظلم هو الشرع أو الحكم القطعي التنجيزي للعقل. وعليه فإن وظيفة العُرف في هذا الشأن عبارةٌ عن تطبيق ما يراه الشرع والعقل ظلماً على مفاد الرواية.

۞ ليس هناك ـ في تمامية وجهة نظر العُرف في تشخيص مخالفة الروايات للقرآن، والذي هو من الأمور الثابتة والمسلَّمة في حجّية أخبار الآحاد، والتي تمّ الاهتمام بها كثيراً في روايات النبيّ الأكرم والأئمة المعصومين عليهم السلام ـ أيّ فرق في المخالفة المفهومية أو المصداقية؛ لأن هذه الروايات ـ مثل سائر ألسنة الأدلة ـ تحال إلى رؤية العرف: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ (إبراهيم: ٤). وإن رأيَ العرف ـ تبعاً لسيدنا الأستاذ الإمام رحمه الله وغيره من المحقِّقين ـ كما هو معتبر في فهم المفهوم معتبرٌ في تشخيص المصاديق أيضاً، وكلاهما يعود إلى فهم الدليل، وأن اللسان هو لسان القوم، وهو معتبرٌ كتاباً وسنّةً وسيرةً وبناءً.

وبالجملة إذا لم نقُلْ: إن المعاني والمفاهيم الكلية قلّما تحتاج إلى العُرف، وأنها واضحة بنفسها، فالذي تمسّ فيه الحاجة إلى العُرف على القطع واليقين هو تشخيص المصاديق بالنسبة إلى ذلك المفهوم الارتكازي؛ وإلاّ إذا لم نقل بأن تشخيص المصداق مرتبط بالعُرف، إذا لم نقُلْ: إنه لا يبقى موضع للعُرف؛ لأن المفهوم الارتكازي واضحٌ، فلا أقلّ من أن الحاجة إلى العُرف سوف تكون في الحدود النادرة والقليلة جدّاً؛ لأن العُرف عادة لا يستطيع بدَوْره أن يكوِّن تعريفاً جامعاً للمفهوم، وإنْ أمكنه تطبيق معناه ومفهومه الارتكازي على المصاديق. ألا ترَوْن أن مفهوم الماء وتعريفه مع ما له من الوضوح في ارتكاز العُرف على النحو الجامع لجميع أفراده، المانع عن غيره، بيِّنٌ وغيرُ بيِّنٍ، ولذلك وقع الشكّ في بعض المصاديق للماء المضاف من أنه ماءٌ أو ماء مضاف.

۞ **هل تتغيّر مصاديق الظلم في الأعراف المختلفة أو الأزمنة المتفاوتة أم لا؟ إنْ كان الجواب نعم فما هو الزمن الذي يكون هو المعيار في تشخيص مخالفة حكم الرواية للقرآن الكريم (في آيات نفي الظلم والنهي عن الظلم)؟ هناك ثلاثة احتمالات في هذا الشأن:**

الأوّل: عُرف عصر الشارع، وفي هذا الاحتمال كيف يكون حكم الصور

الثلاثة التالية:

أ ـ نعلم أن هذا الحكم يُعَدّ ظلماً في عُرف عصرنا، ولكننا لا نعلم هل كان ظلماً في عصر الشارع أم لا؟

ب ـ نعلم أن هذا الحكم لم يكن ظلماً في عصر الشارع، ولكننا نعلم أنه يُعَدّ اليوم ظلماً.

ج ـ لا نعلم ما إذا كان هذا الحكم يُعَدّ ظلماً في عصر الشارع أم لا، ولكننا نعلم اليوم أنه ظلم.

الثاني: إن العُرف في كلّ عصر إنما هو لأهل ذلك العصر. وهذا الاحتمال يعني أنه من الممكن أن لا يكون الحكم في السابق مخالفاً للقرآن، ولكنه اليوم مخالف للقرآن. وفي هذه الحالة لا بُدَّ من الإجابة عن الإشكالين التاليين:

أ ـ إن ظاهر روايات «عرض الأخبار على القرآن» هو نفي صدور الخبر المخالف للقرآن الكريم، في حين أن هذا الاحتمال الثاني لا ينفي الصدور.

ب ـ بناء على هذا الاحتمال تكون الشريعة تابعة للعرف، وليس العرف تابعاً للشريعة.

الثالث: إن العُرف مشتركٌ بين جميع الأزمنة والأمكنة والثقافات. وعلى هذا الاحتمال إذا علمنا اليوم بأن الحكم في ثقافتنا كان ظالماً، وتَبَعاً لذلك يكون مخالفاً للقرآن، فما هو الطريق الذي يمكن من خلاله إحراز أن هذا الحكم ظالمٌ في جميع الأزمنة، وحتّى في المستقبل؟

۞ قبل كل شيء لا بُدَّ من العثور على الاختلاف في مصاديق الظلم، ثم العمل على إصدار الحكم بعد ذلك؛ كي يكون الحكم قائماً على أسس واقعية. ولكن عنوان الظلم في القرآن والسنّة القطعية ـ على أيّ حال ـ هو مثل عنوان الضرر والحرج، حيث وقع مورداً للنفي، ولسانهما حاكمٌ على أدلة الأحكام. وعليه فإن كلّ ما قيل بشأنها في مورد مصاديقها المختلفة يقال بشأن الظلم أيضاً. وكما هو الأمر بالنسبة إلى موضوع هاتين القاعدتين: (لا حَرَج)؛ و(لا ضَرَر)، الحاكمتين على جميع أدلة الأحكام، فإن معيار تحقّق مصداقهما في كلّ زمان إنما يكون لأهل ذلك الزمان،

ويمكن لأمرٍ زمني أن يكون مصداقاً للحرج والضرر، وحاكماً على إطلاق دليل حرمة ذلك الأمر، وأن يكون ذلك الأمر وموضوعه جائزاً بالنسبة إلى الشخص الذي يعيش في ذلك الزمن الذي يُعَدّ فيه من الحرج، ويكون حراماً في زمنٍ آخر. ويجري ذات هذا المعنى بشأن الظلم أيضاً. ومعيار التشخيص هو الفقيه. والمعيار أيضاً هو ذلك العصر، حيث يكون مورد الرواية مصداقاً للظلم، ولذلك حيث يشخِّص الفقيه هذا الأمر ـ أي إذا شخّص مخالفة الرواية لحرمة وقبح الظلم ـ لا تكون الرواية من وجهة نظره حجّة، ويُردّ علمها إلى أهلها؛ وفي الوقت نفسه يمكن لفقيهٍ آخر أن يذهب إلى عدم اعتبار مدلول تلك الرواية مخالفاً للكتاب؛ لأنه لا يرى موردها من الظلم، ولا يرى حكم مدلول تلك الرواية ظالماً. وخلاصة انفتاح باب الاجتهاد يقتضي الاختلاف في الآراء والأنظار.

۞ يقال في فلسفة الحقوق: إذا كان الحكم عادلاً في الرؤية العامة بالنسبة إلى أغلب الموارد كان تطبيق هذا الحكم ينطوي على مصلحةٍ حتّى في الموارد التي تُعَد من زاوية الرؤية الفردية وغير الغالبة أمراً ظالماً؛ وذلك لأن النظم الاجتماعي والعدالة ـ بمعنى التساوي في الحقوق ـ تقتضي جريان هذا الحكم في جميع الموارد. فهل تمّ لحاظ هذه المسائل في ما يتعلّق بعدالة الأحكام في التشريع الإسلامي أيضاً أم أن الإسلام قد أخذ عدالة الحكم بشأن آحاد المصاديق الخارجي بوصفها قيداً في الجعل؟

۞ إن دأب الإسلام في التقنين والتشريع هو دأب المقننين والمشرّعين تجاه العدل والحقّ. كما يمكن أخذ هذا الدأب في التقنين من مصاديق لسان القوم. قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ (إبراهيم: ٤). ومن الجدير ذكره أن المفروض في السؤال عدم احتساب الظلم القانوني؛ إذ في القانون يتمّ لحاظ رعاية حال الجميع أو أغلب الأفراد. وخلاصة القول هي: إن الظلم في كل شيء بحسبه.

۞ إذا كان الحكم ظالماً من وجهة نظر العُرف، وكانت هناك رواية في ثبوت ذلك الحكم الظالم، فما هو وضع هذه الرواية بالنظر إلى الموارد التالية:

أـ أن تكون دلالة الرواية على ذلك الحكم الظالم على نحو العموم.

ب ـ أن تكون دلالة الرواية على ذلك الحكم الظالم على نحو الإطلاق.

ج ـ أن تكون دلالة الرواية على ذلك الحكم الظالم على نحوٍ صريح ومطابقي.

إنها تسقط عن الحجّية بمقدار ما تشتمل عليه من الظلم؛ لأنها على خلاف القرآن؛ كما تسقط الرواية الصريحة عن الحجّية بسبب مخالفتها للقرآن الكريم. وإن الروايات الدالة على عدم حجّية الأخبار المخالفة للكتاب تشمل ـ بحكم إطلاقها وعمومها ـ جميع الموارد المذكورة في سؤالكم. ومن الجدير ذكره أن لسان هذه الروايات يأبى عن التخصيص، وكيف يمكن التخصيص في مثل قولهم عليهم السلام: «ما جاءكم يخالف القرآن فلم أقله»[1]، أو «فهو زخرف»[2]؟

موضوع قاعدة العدالة، وأهمية البحث عنها

إن سماحتكم من الفقهاء الذين عملوا، في أبحاثهم الفقهية وفي كتبهم، على توظيف العدالة بوصفها معياراً لمعرفة صحّة وسقم الروايات. وقد سبق لكم أن أجبتم عن جانبٍ من أسئلتنا، ثم قدَّمنا لكم أسئلةً أخرى في إطار إجاباتكم السابقة.

إطلالةٌ إجمالية على مباني قاعدة العدالة

ويبدو أنه للمزيد من تنقيح قاعدة العدالة يجب البحث في مجالين، وهما: أوّلاً: البحث حول مباني هذه القاعدة. وثانياً: البحث حول أدلة هذه القاعدة. ومن بين مباني قاعدة العدالة سوف أشير إلى ثلاثة مبانٍ هامة؛ فإنْ وافقتم على ذلك فسوف نبدأ بحثنا من هذه المباني. وأحد هذه المباني هو: هل مصاديق العدالة متغيِّرة دائماً، أو ثابتة دائماً، أو بعضها ثابت وبعضها متغيِّر؟ والمبنى الثاني: إذا كانت هناك مصاديق متغيّرة للعدالة كيف تكون صلة تغيُّر المصداق بتغيُّر الحكم الشرعي بوصفه ارتباطاً بين عالم الملاك وعالم جعل الأحكام؟ والمبنى الثالث: ما هو مدى قدرة الإنسان على معرفة مصاديق العدالة؟

مجمل أدلة قاعدة العدالة

بعد البحث عن المباني، يتمّ تناول البحث عن الأدلة. ومن بين الأدلة التي

ذكرتموها في دروسكم وفي كتبكم الفقهية: مخالفة الرواية للقرآن الكريم. وفيما إذا كانت الرواية من الظلم العُرفي، بمعنى أنها كانت ظلماً من وجهة نظر العُرف، قد تحدثتم في أوّل جوابي عن أسئلتنا عن بحث حكومة أدلة العدالة على أدلة الأحكام أيضاً، من قبيل: حكومة قاعدتي (لا حَرَج) و(لا ضَرَر). وتحدّث بعضٌ عن دليل آخر أيضاً، وهو تقييد أدلة الأحكام بدليل العدالة اللبّي، وليس الحكومة؛ بمعنى أن الناس يرفضون الظلم على أساس الارتكاز الذهني، وحيثما تتحدّث الرواية عن حكمٍ مطلق فإنهم يعملون بأنفسهم على إخراج مصاديق الظلم منها. فلو سمحتم أن نبدأ هذا الحوار ببحث المباني أو أيّ بحثٍ آخر تفضّلونه.

ۗ يمكنكم أن تبدأوا بما ترونه. وإذا وجدت هناك حاجة فسوف أقدّم لكم بعض الإجابات.

۞ ما هو مدى تغيّر مصاديق العدالة والظلم؟ وما هو منشأ هذه التغييرات؟

ۗ بسم الله الرحمن الرحيم. أودّ أن أعبِّر لكم في البدء عن سعادتي وامتناني بما تقومون به من التحقيقات والأبحاث، ولا سيَّما في خصوص هذه المسائل.

ضرورة التحقيقات الجديدة في الحوزة العلمية

وعلى أيّ حال إننا موظَّفون على الدوام بإضافة تحقيق إلى تحقيقات الحوزات العلمية. فاليوم نشهد في جميع المراكز العلمية في العالم إضافة تحقيقات إلى تحقيقاتهم بشكلٍ متواصل ومستمرّ، وتوجد إبداعات قيّمة للغاية في هذا المجال.

وفي الحوزات العلمية على الرغم من الاهتمام في هذا الشأن، إلاّ أن هذا الأمر لم يتمّ التأسيس له بوصفه أصلاً للأسف الشديد، وإنْ كان الإمام الخمينيرحمه الله قد عمل على تأسيس المباني، وقدَّم مباني جديدة، ومن بينها ما كان منه في قاعدة لا ضرر؛ كما قدَّم السيد الخوئيرحمه الله مباني جديدة في مسألة الشهرة أيضاً، وهكذا في الأبحاث الأخرى.

وهذه المباني جديرةٌ بالتقدير والإشادة، وهي مأخوذةٌ من الشيخ النائيني والآخوند. كما كان الشيخ مؤسّساً لأصل التحقيق أيضاً. وقد اهتم علماؤنا الكبار

بهذا الأمر في الحوزات العلمية، وقدّموا تحقيقات جيّدة في هذا الشأن.

عدم الاهتمام الجادّ ببعض المسائل الفقهية الهامة

ومع ذلك فإني أرى أنه لا تزال هناك سلسلة من التحقيقات التي لم تنَلْ حظها من الاهتمام والتحقيق، كما هو الحال بالنسبة إلى مسألتي العدالة ومخالفة الكتاب.

الاستدلال بمخالفة القرآن في مورد قاعدة العدالة

في بحث مخالفة القرآن نشهد في بعض الموارد، حيث تكون الروايات قليلة، عندما يريدون طرح الروايات يأتون ببحث مخالفة القرآن، ولكنْ حيث تكون الروايات كثيرة، وتكون هناك فتاوى في ضوئها، لا يتمّ بحث مخالفة القرآن. ومن ذلك، على سبيل المثال: الكثير من الروايات في باب القصاص، وقد ذكرناها في كتاب القصاص[٣].

نموذجٌ من مخالفة الرواية للقرآن (ردّ فاضل الدية)

ومن بينها: إذا قتل رجل امرأةً، وأراد أولياء المرأة الاقتصاص منه وقتله، وجب عليهم دفع نصف الدية إلى أولياء القاتل، ثمّ الاقتصاص منه بعد ذلك. ويتمّ التأكيد على وجوب دفع [نصف] الدية قبل الاقتصاص. وهذه فروع المسألة. وفي المقابل إذا قتلت امرأةٌ رجلاً أمكن لأولياء الرجل قتلها قصاصاً. والمعروف بين الفقهاء هو الإفتاء بهذه الفتوى، ولا يُقدَّم شيءٌ في المقابل. والروايات بدَوْرها تشير إلى هذا المعنى. وهناك رواية عن أبي مريم الأنصاري تقول: إن المرأة إذا قتلت رجلاً، وأراد أولياء الرجل الاقتصاص من المرأة وقتلها، وجب على أولياء المرأة دفع بقية الدية إلى أولياء الرجل. وعلى الرغم من وجود مثل هذه الرواية فقد تمّ التعرُّض لها في كتاب القصاص (وهي موجودةٌ في تهذيب الشيخ الطوسي)[٤]. وعندما يعمل الشيخ على ردّ هذه الرواية يقول: إنها تخالف القرآن، إذ الآية تقول: ﴿**النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ (المائدة: ٤٥)، وبناءً على هذه الآية لا يجب على أولياء المرأة المقتولة دفع شيءٍ آخر.

موقفان للشيخ الطوسي في التعاطي مع مخالفة الرواية للقرآن

كما أنه يرى هذه الرواية مخالفةً للسنّة أيضاً[٥]. إننا نرى وجود تلك النقطة هناك أيضاً؛ بمعنى أن أولياء المرأة المقتولة إذا أرادوا الاقتصاص من الرجل القاتل لم يعمد الشيخ الطوسي إلى طرح مسألة مخالفة القرآن هناك، ولكنّه يطرحها هنا.

ويمكن أن نستعرض هنا نموذجاً آخر. قال بعض كبار فقهائنا رحمهم الله: إن على الولد الأكبر أن يقضي الصلاة عن والده، حتى إذا كان والده قد ترك الصلاة عناداً وطغياناً. ورد في الروايات أن على أكبر الأولاد أو الوليّ قضاء الصلاة[٦]. وقد طرح بعض الفقهاء هذه الشبهة هنا، وقالوا بأن هذا الحكم مخالفٌ لقوله تعالى: ﴿**وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤)[٧]. فالأب قد ترك صلاته تمرّداً وعصياناً؛ فلماذا يتعيَّن على الولد أن يتحمّل وزر والده؟! ومن هنا ذهب بعض الفقهاء ـ ومنهم: الإمام الخميني رحمه الله ـ إلى إجراء هذا الحكم في خصوص المورد الذي يكون فيه الأب قد ترك الصلاة لعذرٍ؛ كأن يكون الأب قد ذهب في سفر[٨] أو مرض ولم يتمكّن من أداء صلاته. وفي ما يتعلّق بالاصلاة الاستئجارية عن الميت هناك مسائل ذكرها الشهيد الثاني في الذكرى، وكتب السيد ابن طاووس رسالةً تفصيلية في هذا الشأن. ومن بين الإشكالات التي تمّ طرحها هناك هي أن الصلاة الاستئجارية لا تنفع الميّت؛ وذلك لأن الله يقول: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى**﴾ (النجم: ٣٩). وقدَّموا بعض الإجابات عن هذا الإشكال[٩].

وعلى أيّ حال هناك تدخُّل من الفقهاء في بعض الموارد التي وجدوها مخالفة للقرآن. ولكنْ هناك موارد أخرى ـ ولا أدّعي أنها كثيرةٌ ـ لم يتعرَّض لها فقهاؤنا (رحمهم الله) في ما يتعلق بمسألة مخالفة القرآن أو مسألة العدالة. وبشكلٍ عامّ هذا هو الأصل الذي أستند إليه. يجب علينا أوّلاً أن نقبل أصل المبنى الفقهي، لننتقل بعد ذلك إلى بيان إشكالاته.

هناك عدّة مقدمات للمبنى الفقهي الذي أتبنّاه في قاعدة العدالة:

المقدمة الأولى: عدم حجّية الروايات المخالفة للقرآن والسنّة. وقد تمّ التعبير عن هذه المقدمة في الروايات بمختلف الألفاظ، ومن بينها: «لم نقله»[١٠]، أو «هو

زخرف»[١١]، ومنها ما قال: «فاضربوا به عرض الجدار»[١٢]. وبغضّ النظر عن الروايات الصادرة عن الأئمة الأطهار، وعن النبيّ الأكرم نفسه، والتي تقول: اعرضوا رواياتنا على القرآن؛ فإنْ خالفته فلا تعملوا بها، فإن حديث الثقلين في الأصل يدلّ بدَوْره على هذا المعنى. إن حديث الثقلين يقول: «إن الكتاب والعترة حبلان ممدودان من السماء إلى الأرض لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[١٣]، فهذان مرتبطان ببعضهما، ولا يفترقان. وعليه إذا اشتملت الروايات المأثورة عن العترة على أمرٍ مخالف للقرآن فهذا يعني أن العترة ستنفصل عن القرآن.

وعلى هذا الأساس، ورغم الروايات الكثيرة الموجودة لدينا، والتي ذكرها الشيخ الأنصاريرحمه الله في الرسائل[١٤]، والتي ذكرها غيره أيضاً، فإن حديث الثقلين يقول الشيء نفسه أيضاً. وعليه فإن هذا الأصل يقول بعدم حجّية الروايات.

وبطبيعة الحال قالوا: إن المراد من المخالفة هي المخالفة على نحو التباين. وفي الأساس إن دأب وديدن التشريع والتقنين هو بأن يأتي العامّ أوّلاً، ثمّ يتبعه الخاصّ. ومن وجهة نظر التقنين ومقام إثبات الخاصّ والعامّ ليس هناك تخالفٌ بينهما. فعلى الرغم من أن الموجبة الجزئية تعتبر من حيث التكوين نقيض السالبة الكلية، إلاّ أنه قيل في الوقت نفسه: إن العام والخاص يتناغمان، وإنه يتمّ الجمع بينهما من خلال حمل العام على الخاصّ، ويقال بعدم وجود التعارض هنا.

وأما إذا كان هناك تباينٌ عُدّ ذلك مخالفاً، أو إذا كان خاصّاً بحيث أُخذ مع ذلك العام القرآني بنظر الاعتبار نجد أن هذا العام القرآني لا يقبل التخصيص، وكان لسانه آبياً عن التخصيص. ومن ذلك: إن الفقهاء في ما يتعلّق بالرِّبا قد استثنوا ثلاثة موارد، وهي: الرِّبا بين الوالد والولد؛ وربا الذمّي؛ والرِّبا بين الزوج والزوجة؛ إذ قالوا: إن أدلة حرمة الربا في هذه الموارد قد تمّ تخصيصها بالروايات[١٥]. إن السيد المرتضىرحمه الله كان في البداية من الذين لم يقبلوا بهذا الرأي[١٦]، ولكنّه عاد بعد ذلك ليتبنّى القول المشهور، ويقول بجواز الرِّبا في هذه الموارد[١٧]. ولكني ـ بغضّ النظر عن السند ـ أرى عدم إمكان العمل بهذه الروايات؛ وذلك لأن لسان آيات وروايات الرِّبا لا يقبل التخصيص، وقد تمّ بيان حكمه مقروناً بالشدّة والغلظة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ

لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ (البقرة: ٢٧٩). وقد نقل السيد اليزدي في ملحقات العروة الوثقى رواية ـ لم أرها بنفسي ـ عن الإمام الصادق، بسنده الصحيح، تقول: «درهم رباء أعظم عند الله من سبعين زنية، كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام»(١٨). إن هذا الحكم الذي يتمّ بيانه بهذه الشدّة والغلظة لا يقبل التخصيص والقول، على سبيل المثال: لا إشكال في الرِّبا بين الوالد والولد. فهل يمكن للأب أن يقعد ولده على بساط الفقر والمسكنة؟! وهل يمكن للمرأة أن تجحف في حقّ زوجها وتورثه البؤس والحرمان؟! لأن هذه هي نتيجة الرِّبا. أو في ما يتعلَّق بالمسيحيين الذين يعيشون في أمان وذمّة الإسلام، ويقال: إن الذي يسرق من ماله دانقين يعزّر ـ أو يحدّ، ولا فرق بين التعزير والحدّ؛ لأن التعزير مثل الحدّ ـ للدلالة على حرمة مال الذمّي، ولكنْ يمكن أن تتعامل مع هذا الذمّي بالرِّبا، وأن تعمل على الإضرار به، وأن يغدو بإمكانك أن تفقر مجتمعاً مسيحيّاً بأكمله؟! وأن تجعل عدداً آخر من أصحاب الثراء الفاحش؟ وهذه هي المفاسد المترتِّبة على الرِّبا.

أرى أن لحن أدلة حرمة الرِّبا يأبى التخصيص. ولذلك فإن هذه الروايات من وجهة نظري تخالف أدلة حرمة الرِّبا حكماً على نحو التباين، ولو كان ظاهرها هو العموم والخصوص، ولا يمكن تخصيص أدلة حرمة الرِّبا بها.

المقدمة الثانية: أن تكون المخالفة على نحو التباين؛ إما على نحو التباين الحقيقي؛ أو على نحو التباين الحكمي.

المقدمة الثالثة: المخالفة لظواهر القرآن، بحَسَب فهم العُرف الذي أفاده صاحب الجواهر. وهذا هو الحقّ، وليس مخالفة القرآن بحَسَب فهم الأئمة المعصومين، وإلاّ فإن هذا لا يمكن أن يكون معياراً؛ إذ إن كلّ رواية يحتمل فيها أن تكون مخالفة لظاهر القرآن، ويحتمل أيضاً أن الإمام قد استفاد من هذه الرواية شيئاً آخر، وأعطى هذا الرأي. ومع هذا المعيار كيف يمكن لنا العثور على روايةٍ مخالفة؟ كما أن نفس عبارة «خالف القرآن» عبارةٌ عن ظاهر؛ فإن العُرف يفهم من «خالف القرآن» هو ما يخالف ظاهر القرآن، وإذا تمّ حمله على «خالف فهم الأئمّة المعصومين للقرآن» كان هذا مخالفاً للظاهر. بالإضافة إلى أن هذا النوع من المخالفة لا يمكن له أن

يكون معياراً؛ إذ يلزم منه شبهة الدَّوْر.

ولذلك كان هذا من الأخطاء الكبرى التي ارتكبها صاحب الحدائق رحمه الله أنه توهّم أن مخالفة القرآن تعني مخالفة ما كان الأئمّة الأطهار عليهم السلام يفهمونه من القرآن[١٩]. إن صاحب الجواهر في بحث المواسعة والمضايقة قد أشار إلى هذه المسألة بشكلٍ تفصيلي، وقال بأن المراد من مخالفة القرآن مخالفة ظاهر القرآن. وهذا هو الحقّ. وهذا هو المبنى الثالث.

المقدمة الرابعة: لا فرق في مخالفة القرآن بين مخالفة آية خاصّة أو مخالفة آية عامّة، بمعنى أنه لا فرق بين أن يتخالفا في هذا المورد الخاصّ، من قبيل: ما تقدَّم من قضية الرِّبا، التي ذكرت أنها تتخالف فيما بينها في مورد الرِّبا. كما لا فرق فيما لو عثرتم على مطلبٍ في الروايات يخالف آيات العدالة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠)، و﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً**﴾ (الأنعام: ١١٥)، و﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ (فصّلت: ٤٦). ومرادي من ذلك نصّ الآيات والروايات. «إن الله عادل»، و«إن الله لا يظلم»، و«إن الله ليس ظالماً»، لا في التكوين، ولا في التشريع. وهذه هي عقيدة الإمامية حيث يعدّون العدل واحداً من أصول الدين في التكوين والتشريع.

وسوف أذكر هنا مورداً إما يخالف العدالة بنفسه أو بإطلاقه، حيث يقول هذا المورد: «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق»[٢٠]، هذا حديثٌ نبويّ عامّ يقول: إن للرجل خياراً في تطليق زوجته، ونحن نقبل بأن للرجل ذلك. لنفترض أن المرأة دخلت في مشاكل مع الزوج، بحيث لم تعُدْ تستطيع مواصلة العيش معه، فلو قالت المرأة للرجل: عليك أن تطلّقني وأن تدفع لي المهر أيضاً، كان في هذا ظلمٌ على الزوج. لا نستطيع القول: إن للمرأة الحق بأن تقول: حيث إنّي أتأذّى فإنه يجب على الرجل أن يطلّقني، وأن يدفع لي المهر؛ فإن حال الرجل هنا سيكون مثل حال ذلك الرجل المغفَّل الذي سرق كيساً مليئاً بالبصل، فعوقب على ذلك بأن يختار بين أكل كيس البصل كلّه أو يدفع مئة دينار أو يُجلد مئة جلدة، فكان من سوء اختياره أن اختار أكل البصل، ولمّا لم يستطع أن يكمله صار إلى خيار الجلد، ولمّا أوشك الجلد على الانتهاء دفع مئة دينار؛ كي ينجو من السياط الأخيرة؛ فكان أن أكل البصل، وتحمّل الضرب، ودفع المال بأجمعه.

وعليه لا يخفى أن هذا ظلمٌ بحقّ الرجل. وأما إذا قالت: طلِّقني وسوف أتنازل لك عن مهري، وتذهب أنت في طريقٍ وأنا في طريقٍ، فلا يتضرَّر أحدٌ منا ـ على حدّ تعبيرنا نحن الإصفهانيين ـ، ففي هذه الحالة ليس للمرأة مثل هذا الحقّ؛ لأن «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق»، وإنه يحقّ للرجل أن يقول لها: بل عليك أن تضيفي إلى المهر عدّة ملايين، أو يقول لها: يجب على أبيك أن يخدمني ثمانية أعوام. فالسؤال المطروح في مثل هذه الحالة هو: هل القول بأن «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق» يشمل هذه الموارد أيضاً؟ وإذا كان شاملاً لها ألا يكون ظلماً؟ أو يمكن القول: إن قوله تعالى: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (النساء: ١٩)، وغيرهما من الآيات الأخرى، تقف بوجه هذا النوع من الروايات؟

ولذلك قلتُ، في موافقة قدماء العلماء من أصحابنا[٢١]: إذا أرادَتْ المرأة أن تتطلق طلاقاً خلعياً؛ لأنها لم تعُدْ تطيق الحياة مع الزوج، وهي على استعداد في ذلك لأن تبذل مهرها، تعيَّن على الزوج أن يطلِّقها. وقد أفتى فقهاء، من أمثال: الشيخ الطوسي وغيره ـ رُبَما قبل ألف أو تسعمئة سنة ـ، بأن الرجل في مثل هذه الحالة يتعيَّن عليه أن يُطلِّق زوجته. وأنا بدَوْري أقول: إنه يتعيَّن على الرجل أن يطلِّقها، فإنْ أبى أجبرته المحكمة على ذلك؛ وذلك لأن إطلاق قاعدة «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق» لا يشمل هذه الموارد. كما أن هذه القاعدة تشتمل على إشكالٍ آخر أيضاً، وذلك بأن يقول الرجل لزوجته: أريد أن أطلِّقك، وتقول المرأة: أعطني مهري؛ فيقول الرجل: ليس عندي نقودٌ؛ ويمكنك أن تضربي رأسك بالحائط، ولكنّي مع ذلك سوف أطلِّقك، من باب ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾ (البقرة: ٢٨٠). نعم، إنْ حصلتُ في المستقبل على شيء من المال فسوف أعطيك، وأما الآن فليس عندي شيءٌ. ففي مثل هذه الحالة أرى أيضاً أن هذا الطلاق لا يصحّ؛ لأن قاعدة «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق» إنما تجري في الطلاق المتعارف. والعقلاء بدَوْرهم قد أقرّوا بأنه حيث دفع الرجل المهر، وتزوّج من المرأة، أمكنه أن يدفع المهر ويطلِّقها، لا أن يمتنع عن دفع المهر، ومع ذلك يطلِّق المرأة، ويكون حالها كحال القائل: «ليس لي في الوطن إربة، ولا في الغربة سعادة»؛ إذ تحرم من زوجها ومن مهرها. لقد أعطَتْ بضعها في مقابل المهر، والآن يرجع بضعها

إليها، وتبقى من دون زوجٍ ومعيل، وهذا لوحده يمثِّل مشكلة في الحياة. إذن قاعدة «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق» تتحدَّث عن الطلاق المتعارف، فإذا أرادت أن تشمل مثل هذا الطلاق فإنها سوف تنطوي على قبيحٍ عقلي وقبحٍ عقلائي. وهنا لا يمكن القول: إن قوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ لا يشمل هذا المورد. وبطبيعة الحال إن لهذا المورد بحثه الخاصّ، وهو يتعلَّق بالدَّيْن السابق، لا أن يجعل من نفسه مديناً؛ إذ يمكن له أن لا يطلِّق الزوجة، كي لا يرد قوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾.

إشكالات قاعدة العدالة

لقد أشكل عليَّ بعض السادة وقال: إن جميع أعمال الله تقوم على أساس العدل؛ لأنه يضع جميع الأشياء في موضعها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦)، أو ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾ (الأنعام: ١١٥)، أو «إن الله عادلٌ»، بمعنى أننا لا نبدي رأياً، وليس لنا شأن: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠)، فإن صحّ هذا الكلام سوف تكون هذه الآيات بمثابة الأحجية؛ فما الفائدة في أن يقول الله: إن ما أقوم به عدلٌ، في حين أننا لا نفهم ما هو العدل؟ وأيّ أثرٍ يمكن أن يترتَّب على ذلك؟ وأساساً إن هذا مخالفٌ للقرآن. إن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ مشمولٌ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: ٤). وإن قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾ (الأنعام: ١١٥) مشمولٌ لتلك الآية، وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحجّ: ٧٨)، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، كلّها مشمولةٌ لتلك الآية القرآنية؛ لأن ظواهر القرآن الكريم معتبرة. وطبقاً لما يقوله هذا الشخص سوف تتحوَّل تلك الآية إلى لغزٍ وأحجية ولن تنفع شيئاً. أن يقول الله: «أيها السادة، اعلموا أن جميع أعمال الله عدل»، فإذا قال ذلك الشخص: أنا لا أفهم ما هو العدل؟ قال الله له: لا بأس بذلك، ولكنْ يكفي أن تعلم أن جميع أعمال الله عدلٌ! ما هي النتيجة والثمرة التي يمكن أن أحصل عليها من هذا الكلام؟ هو قطعاً مخالف لظاهر القرآن. وعليه فإن المعتبر في فهم المخالف لآيات العدل والظلم هو ما يعتبره الناس عدلاً أو ظلماً.

وهنا تَرِدُ هذه الشبهة، وهي أن الناس قد يختلفون في العدل ومصاديقه؛ فقد يكون شيء في يوم عدلاً ولا يكون عدلاً في يومٍ آخر، أو قد يكون الشيء معروفاً في يوم ولا يكون معروفاً في يوم آخر.

إلاّ أن هذه الشبهة تنتقض **أوّلاً** بنفس آيات القرآن؛ وبقاعدة لا حَرَج؛ وقاعدة لا ضَرَر؛ وقاعدة اليُسْر. وفي يوم كان شيء ما يُسراً، وفي يوم آخر لا يعود يُسراً؛ لأن تلك الشرائط قد تغيَّرت. **وثانياً**: إن جواب هذا الإشكال هو أنه إذا كان البناء يقوم على كون بعض المصاديق يوماً ما من الظلم فإن الفقيه في مثل هذه الحالة لا يفتي على طبقها، أو أن يكون الحكم برمّته في يومٍ ما ظلماً من وجهة نظر فقيهٍ فإنه لا يفتي على طبقه، كما هو الحال بالنسبة لي حيث اعتبرت الروايات القائلة بردّ نصف الدية ظلماً، وقلتُ بأنه لا ينبغي الإفتاء على طبقها[٢٢]. وعليه فإن هذا الفقيه في ذلك اليوم لا يفتي على أساس هذه الروايات، وأما إذا اختلفت الظروف والشرائط في يومٍ آخر، ورأى الفقيه أنها من العدل، فإنه سيفتي على طبقها. وهذا الاختلاف لا يعود إلى الاختلاف في الأحكام.

إن هذا النوع من الاختلافات في الأحكام هو أساس فقهنا، وإن جميع فقهنا يقوم على أساس هذا الاختلاف في الأحكام. كان الفقهاء قبل العلاّمة الحلّي يقولون: «إن ماء البئر لا يتنجَّس ولا ينفعل»؛ إلاّ أن العلاّمة الحلّي قال بأن «ماء البئر» ينفعل. وقال بعض الفقهاء: إن «الماء القليل» ينفعل، وكتبوا ذلك في رسائلهم أيضاً؛ وقال آخرون: لا ينفعل. وكانوا في يومٍ يقولون بنجاسة أهل الكتاب؛ وقالوا في يومٍ آخر بطهارة أهل الكتاب. ولا مشكلة في هذا النوع من الاختلافات؛ لأن المطروح في فقهنا هو أن يتّجه الفقيه إلى الروايات، أو بعبارةٍ أخرى: يعتمد على نهج صاحب الجواهر والشيخ والمحقّقين والعلاّمة، ثم يُعذر في ما يراه، ويمكنه العمل به. كان هناك في الفقه ما لا يُعَدّ ولا يُحصى من الاختلاف في الموضوع، فكان الفقيه في نفس استنباطه الحكمي يفهم بشكلٍ، بحيث إن الفقيه الآخر يفهمه بشكلٍ مغاير.

أعود وأقول، من باب المثال: في ما يتعلّق بخيار الحيوان يقول الإمام الخميني: في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، قبل أن يغدو النقد شائعاً ـ كما أصبح الحال في عصر

الإمام الصادق عليه السلام فلاحقاً ـ، كان خيار الحيوان ثابتاً للمشتري والبائع على السواء، وقد حمل روايات «لهما» على هذا العصر[٢٣]. والسرّ في ذلك أن التعامل في ذلك العصر كان يتمّ من خلال المقايضة واستبدال بضاعةٍ بأخرى، كأن يعطي أحد المتعاملين بقرة ويأخذ شاة، أو يستبدل شاةً بمعزى، ولذلك تقول الرواية: «لهما». وكان ذلك في عصر يثبت خيار الحيوان لكلَيْهما. أما الروايات التي صدرت منذ عصر الإمام الصادق عليه السلام فما بعد ـ ولا سيَّما في عصر الإمام الرضا عليه السلام ـ، حيث شاع سكّ النقد، وكان الحيوان يُشترى بالنقود، أخذت الروايات تثبت خيار الحيوان للمشتري فقط[٢٤]. والفقه في الأساس يعني الاختلاف في الاستنباط، والاختلاف في تشخيص الموضوعات، وأيّاً كان رأي الفقهاء فهم معذورون في ما يصلون إليه من خلال استنباطاتهم.

وعلى هذا الأساس لا يَرِدُ إشكال إذا قلنا: بالأمس كان هذا خلاف العدل، واليوم لا يكون مخالفاً للعدل؛ وكان بالأمس محرّماً، ولم يكن الفقيه يُفتي، وأما اليوم فإن الفقيه يُفتي. أرى أن هذا النوع من الاختلافات لا يمكن أن يَرِدَ إشكالاً على هذه المسألة. ولا فرق في اختلاف المصاديق. وفي الأساس إن جميع عناوين المصاديق تختلف.

۞ هناك فرقٌ شاسع بين اختلاف الفتوى بسبب تغيُّر مصداق العدالة، وبين اختلاف الفتوى بسبب اختلاف آراء الفقهاء في فهم الروايات. ففي الوقت الذي ذهب العلاّمة إلى عدم تنجُّس «ماء البئر» عمد إلى تخطئة المتقدِّمين، وقال: إنهم قد أخطأوا، ولكنْ حالياً يرى الفقيه حكماً ما عدلاً ويفتي به، ولكنّه في الوقت نفسه لا يخطِّئ الفقهاء قبل مئة عام، حيث كان الحكم ظالماً، ولم يكونوا يفتون به.

۞ وهذا بدَوْره من التخطئة أيضاً.

۞ لا يخطِّئ، وإنما يقول: إن فتواهم في ذلك العصر كانت صحيحة، وكان لهم كلّ الحقّ في ذلك، حيث تركوا العمل بالرواية؛ بسبب الظلم.

۞ إذا لم يخطِّئ فهو أفضل، ولا إشكال في ذلك أصلاً. فهو في الواقع يقول: إن فهم ذلك الفقيه كان على هذه الشاكلة، وهو معذورٌ، وهذا هو فهمي أيضاً، وأنا

معذورٌ. وشبيه بذلك موجودٌ في أثاث الزوجة أيضاً، وفي قاعدة اليد، حيث ذكر ذلك السيد اليزدي في ملحقات العروة الوثقى[٢٥]. فإذا ماتت الزوجة وكان في بيتها أمتعةٌ وأموال، وأرادوا أن يعرفوا أيّ هذه الأمتعة للمرأة؟ وأيّها لزوجها؟ قال الإمام عليه السلام: إن الأمتعة النسائية التي جاءت بها المرأة إلى بيت زوجها ملكٌ لها[٢٦]. ومن الممكن بطبيعة الحال أن لا يكون الأمر كذلك في عصرٍ آخر، ولا تقوم الزوجة بنقل الأمتعة إلى بيت زوجها.

وأذكر مورداً آخر ذكره الشهيد الثاني[٢٧]، وقد أشرتُ له بدَوْري في كتاب القصاص[٢٨]. لو اختلفت الزوجة مع الزوج في المهر، وقال الرجل: أعطيت المهر، وقالت الزوجة: لم تعطنيه. فأيّهما المدّعي؟ وأيّهما المنكر؟ في زمنٍ كان الرجل مدّعياً والمرأة منكرة، وفي زمنٍ آخر كان الأمر بالعكس، وكان كلا الأمرين صحيحاً؛ إذ في العصر الذي كان يتمّ فيه إعطاء المهر للزوجة قبل العقد يكون قولها بعدم الحصول على المهر مخالفاً للظاهر، وحيث يكون كلامها مخالفاً للظاهر تكون منكرةً، وفي الزمن الآخر، حيث لم يكن العُرف قائماً على حصول المرأة على مهرها وانتقالها إلى بيت زوجها بعد ذلك، يكون كلام الرجل هو المخالف للأصل، ويكون هو المنكر[٢٩].

ملاكات معرفة مصداق العدل والظلم

هناك بحثٌ آخر يجب إيضاحه بوصفه مبنىً لبحثنا هذا. إن الحُسْن والقُبْح إما ذاتيّ أو عقلي. إن الحُسْن والقُبْح الذاتي ـ الذي تقول به الإمامية والمعتزلة ـ هو أن هناك في الواقع وفي حقيقة الأمر بعض الأفعال الحسنة وبعض الأفعال القبيحة. وأما في ما يتعلّق بشأن الحُسْن والقُبْح العقلي فيقولون: إن الأمر ليس بأنه يمكن للعقل معرفة حُسْن أو قُبْح جميع الأفعال على نحو الموجبة الكلية، وإنما يمكنه معرفة حُسْن بعض الأفعال وقُبْح بعضها الآخر على نحو الموجبة الجزئية، وهو في ذلك بحاجةٍ إلى وحي وشريعة. وإن حاجتنا إلى الوحي والشريعة في هذا الشأن يقوم على هذا الأساس، وهو أن العقل لا يمكنه معرفة حُسْن وقُبْح بعض الأفعال، وعلى الشرع في مثل هذه الحالة

أن يحدِّد ما إذا كان هذا الفعل حسناً أو قبيحاً. فلو قلتم لأولئك الذين يقولون: إن العُرف لا يستطيع معرفة العدل: إن العُرف يمكنه ذلك؛ لأن آيات العدل في غير هذه الصورة ستكون من قبيل: الأحجية، ومن ناحيةٍ أخرى لو قلتم: إن العُرف يستطيع معرفة جميع مصاديق العدل والظلم فإنهم سيجيبون بالقول: إذن لن نكون بحاجةٍ إلى الشرع في مثل هذه الحالة، بمعنى أنه إذا كان في تلك الناحية محذورٌ يكون في هذه الناحية محذورٌ أيضاً. وأما إذا قلنا بالرأي الوَسَط فيجب أن نقدِّم ملاكاً أو ملاكات لنثبت حدود ما يمكن للعُرف أن يفهمه وما لا يمكن له فهمه. فما هو هذا الملاك من وجهة نظركم؟

انظروا، إن البحث الذي أشرتم إليه من الأمور التي تنفرد بها الشيعة. إن العقل يعني الإدراك. وقد انفردت الشيعة بالقول بأن الإدراك بمعزلٍ عن الوحي لا قيمة له، وفي الأساس يقوم فقهنا على أساس الإدراك المعتمد على الوحي. ويمكن لي أن أذكر لكم بعض الأمثلة في هذا الشأن: في باب الضمانات لو قلت بأن الشخص إذا أتلف شيئاً وجب عليه أن يدفع أكثر من قيمته فإن العقل ـ بالالتفات إلى الضمان والقواعد الشرعية ـ سوف يعتبر هذا الأمر ظلماً. والمثال الثاني: إن الإمام الخمينيّ كان يرفض الحِيَل الشرعية في مسألة الرِّبا، ويستند في رفضه هذا إلى العقل؛ حيث كان يقول: إن قول الشارع في موضعٍ: «درهم رباء أعظم عند الله من سبعين زنية»[٣٠]، ثم بيانه بعد ذلك طريقاً للهروب منه، لغوٌ؛ إذ لن يكون هناك شخصٌ يسلك هذا الطريق من الرِّبا المحرَّم، وإنما يسلك الطريق الآخر المحلَّل، دون الحاجة إلى إلقاء نفسه في جهنّم؛ وعليه لو قبلنا بحِيَل الرِّبا فإن ذلك سيؤدي إلى لغوية تشريع حرمة الرِّبا. إن الفقه زاخرٌ بالتمسُّك بالعقل، ومرادنا من العقل هو الإدراك، أي الإدراك إلى جانب الفهم العرفي. ونحن لا شأن لنا بالإدراك العقلي، وإنما مرادنا هو الإدراك العُرفي. والعرف يقول: إن هذا ظلم. ولا شأن لي أصلاً بتلك الأبحاث العقلية.

إما أن تقولوا: إن الآية الكريمة ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦) أحجية، أو يجب أن تقولوا: إنها تحال إلى العُرف مثل سائر آيات القرآن الأخرى. عندما يرى العُرف ظلماً، فإن إدراكنا بدَوْره ـ بالالتفات إلى الأحكام الإسلامية والصفات

الربوبية ـ سوف يراه قبيحاً، فكيف نعمل بهذا الحكم الظالم؟! تقولون: إن العقل لا يدرك الحُسْن والقُبْح، وأنا لا أريد القول بأن العقل يدرك جميع مصاديق الحُسْن والقُبْح؛ فإن العقل هنالك يعني العقل بغضّ النظر عن الوحي، وإنما أعني هنا العقل الفطري الذي هو هبة الله والإدراك المستند إلى الروايات. نحن نقول: إن حِيَل باب الرِّبا مرفوضة؛ إذ تلزم منها اللغوية. تقولون: إن تلك المرأة عندما قتلت، إذا أريد أن يقتصّ لها من الرجل الذي قتلها وجب دفع نصف الدية إلى أوليائه، إلاّ أن الرجل إذا أراد أن يقتصّ من المرأة لا يجب عليه أن يدفع شيئاً. هنا يمكن لشخصٍ أن يتساءل: كيف؟ مع أن كلَيْهما إنسانٌ، وكلَيْهما يتمتّعان بحقوق متساوية؟ إن ما قلتموه بحثٌ عقلي في الكلام، ولا ربط له بمحلّ بحثي. إن ما أريده هو العقل بمعنى الإدراك والفهم بالالتفات إلى الأحكام والسنّة والروايات والمسلَّمات الموجودة عنده. ولا شيء منها يبقى على الأرض. ويمكن لكم أن تأتوني بموردٍ لا يمكن تطبيق هذا المعنى فيه.

إن ما أريد قوله ـ على أيّ حال ـ هو أنه يجب إيضاح مباني بحثكم.

إن مبناه هو ما أستعرضه، ولستُ أنا مَنْ يقوله.

العُرف أو العقل؟

العقل؛ يعني الإدراك المقرون بملاحظة الروايات والآيات.

دائرة تطبيق قاعدة العدالة

هل تقبلون بهذا الفهم والإدراك في جميع مجالات الحياة البشرية؟

نعم، أقبل به في جميع مجالات الحياة؛ فهو يجري حيث يكون ظلمٌ وعدل. فتارةً يكون البحث في مجال العبادة، وبحث العبادة في الأساس يعني ثناء الربّ، ونحن في الأساس لا نفهم ثناء الربّ، ولذلك فإننا نضع البناء هناك على التعبّد. رغم أنه حتّى في بحث ثناء الربّ نجد أن المحقّق الأردبيلي قد تدخّل في بعض الأحيان. والمثال على ذلك يتجلّى في بحث الدم إذا كان بمقدار الدرهم البغلي، حيث يكون معفوّاً عنه، وأما إذا طهرت الدم قيل: إن موضعه يبقى متنجّساً، وليس معفوّاً عنه. إلا أن المقدّس الأردبيلي ناقش هنا، وقال بأنه معفوٌّ عنه؛ بحكم العقل من باب الأولوية[٣١].

هذا في باب العبادات، وأنا أعترف بأننا لا نستطيع أن نفهم العدل والظلم في باب العبادات. وأما في باب المعاملات أو الحقوق الاجتماعية السائدة بين الناس فإنْ كانت هناك رواية مخالفة لها، أو كان إطلاقها مخالفاً لها، فإننا لا نقبل إطلاقها، أو أن نترك العمل بها ونهملها بالكامل. ونجري ذلك في جميع المواضع دون استثناء، فإذا كان لديك مورد يمكن استثناؤه من هذه القاعدة والضابطة العامّة أرجو أن تدلّني عليه.

۞ إذن أنتم تقبلون التفصيل بين العبادات والمعاملات؟

۞ بل التفصيل موجودٌ من الأساس، ولا بحث في العبادات أصلاً؛ فالعبادات تعني الثناء على الربّ. وأنا لا أفهم ثناء الربّ. من أوّل كتاب المعاملات بالمعنى العامّ ـ وهذا بدَوْره لا يحتاج إلى قصد القربة ـ وصولاً إلى أبواب من قبيل: الحدود والديات. أما البحث الكلامي فلا تأتوا عليه أبداً. إن الذي أعنيه هو الفهم والإدراك، وليس ذلك العقل الذي تعنونه أنتم. قلتُ: إن الروايات تخالف القرآن، ومخالفة القرآن تعني إدراكنا في ضوء ملاحظتها، وهذا ليس بالشيء الذي منعه الأئمة. وبطبيعة الحال إن الأئمة قد حالوا دون فهمنا غير المستند إلى الوحي، أي بأن يُقال: هذا هو حكم هذا الشيء، وهذا هو حكم ذلك الشيء، ولا شأن لنا بالوحي. هذا هو الذي منع منه الأئمة. ومع أن الشيعة قد انفردوا بمنع العمل بالقياس وتحريمه، إلاّ أن فقهنا زاخرٌ بإلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، ومفعمٌ بمخالفة القرآن للروايات. وعليه إن الذي ذكرتُه واضح، وإنْ كان لديكم موردٌ يضرّ بالفقه وبضرورة الفقه من هذه الناحية فاذكروه لي، حتّى أجيب عنه.

۞ إن العُرف في ذهابه إلى اعتبار شيءٍ ما ظلماً أم لا يتأثَّر بالقيَم والمباني والعقائد وتلك الكلّيات التي يمتلكها. وعليه لو تغيَّرت القيَم في المجتمع شيئاً فشيئاً، وتمّ تناسي أو إنكار المباني الإسلامية، فكيف يمكن لإدراك العُرف هنا أن يكون هو الملاك؟

۞ إذا لم يكن معتقداً بالأصول من الأساس فإن أصل المبنى سيكون خاطئاً بالنسبة له. وأساساً إن عدم الاعتقاد لا يكون سبباً في نفي الظلم العقلائي. إن الذي

تقولونه أمرٌ كلّي، ويجب بيانه من خلال مثال، فهل لكم أن تذكروا لي مورداً في هذا الشأن؟

۞ المثال الذي يطرح كثيراً يتعلّق بتصيف الدية، الذي اعتبرتموه ظلماً بدَوْركم. إن هذا الموضوع يرتبط بحكمٍ آخر، من قبيل: وجوب النفقة على الرجل. قيل: إن الرجل حيث يتحمّل النفقة، بينما المرأة تأخذ النفقة، من هنا لو تمّ قتل رجلٍ فإن هذا سيضرّ بالأسرة من الناحية الاقتصادية، بخلاف قتل المرأة. وفي المجتمع الذي يتّجه نحو تكافؤ الرجل والمرأة في العمل وتحمّل أعباء الإنفاق على الأسرة عندها سيؤدّي قتل المرأة إلى الإضرار بالواقع الاقتصادي للأسرة، مثل قتل الرجل. ولهذا السبب نشعر اليوم بأن الحكم القاضي بردّ فائض الدية ينطوي على ظلمٍ، أما الفقهاء المتقدّمون؛ فحيث لم يكونوا يرَوْن للمرأة ثقلاً اقتصادياً، لم يكونوا يرَوْن ظلماً في هذا المقدار من الدية.

۞ **أوّلاً**: إنكم تتحدثون عن اعتبار، فما الذي يريد هذا الاعتبار أن يصنعه؟ إن هذا الاعتبار في حدّ ذاته ليس تامّاً؛ إذ في باب دية الجنين في بطن أمّه إذا كان ذكراً كانت الدية كاملة، وكذلك دية الإنسان الذي لا يمتلك شيئاً، أو المصاب بالشلل الرباعي، أو الفاقد ليدٍ أو رجلٍ، ديةٌ كاملة أيضاً. إن دية العاطل عن العمل كاملة، وكذلك دية الأعزب وغير المتزوِّج الذي لا يعيل أحداً كاملة أيضاً. وعليه فإن هذا المثال الذي ذكرتموه يمكن لنا أن نورد عليه الكثير من موارد النقض.

وثانياً: إن الجهة التي ذكرتموها غير تامّة، ولم يُشَرْ إليها في أيٍّ من الروايات. والذي أقوله هو أن الدية تكون على الأرواح، وعندما تكون الدية على الروح لا فرق عندها بين روح الرجل وروح المرأة، فكلا الروحين متساويتان. وفي رواية أبان بن تغلب[٣٢] لم يتعرَّض الإمام عليه السلام لهذا الوجه الذي ذكرتموه؛ فطبقاً لتلك الرواية ـ وإنْ كنتُ لا أعرف تلك الرواية جيّداً ـ أرى أن هناك وَضْعاً في تلك الرواية. ورد في باب الإرث أنه سُئل الإمام عن سبب أخذ المرأة لنصف سهم الرجل؟ وكان الوجه الذي ذكره الإمام هو «أن الرجل عليه الجهاد والنفقة»[٣٣]. فالذي أريد قوله هو أن الأئمة كانوا ملتفتين إلى هذه الناحية، وإن هذا الجواب من الإمام كان يراعي مستوى تفكير السائل. وأما في باب الدية فإننا لا نجد في صحيحة أبان بن تغلب ـ التي هي من

أظهر الروايات في هذا الباب ـ إيّ إشارة من الإمام إلى هذا التوجيه، رغم إصرار أبان في هذا الشأن. وعليه يتّضح أن هذا لم يكن صحيحاً. قلتُ: إن ذلك لم يكن صحيحاً، وأما السبب القائل بأن ذلك لم يكن ظلماً سابقاً **فأوّلاً**: إن إحصائيات القتلى في المجتمعات كان قليلاً؛ **وثانياً**: إنه لم يكن يتمّ الالتفات إلى الصغرى. فأنتم لا ترَوْن في عبارات الفقهاء المتقدّمين أن دية المرأة نصف دية الرجل أبداً. وإن روايات أبان واردة في باب الأرش. وقد تمسّك أبان بالعقل وأشكل: كيف تكون دية الأصبع الواحد عشرة، والإصبعين عشرين، والأصابع الثلاثة ثلاثين، حتى إذا بلغت الأصابع أربعة عادت الدية لتكون عشرين؟! فهذا مخالفٌ للعقل. (إني أرى الرواية مضطربةً). وهنا لم يَرِدْ التوجيه الذي ذكرتموه. إن فقهاءنا لم يلتفتوا إلى الصغرى، وحيث لم يلتفتوا إلى الصغرى فإنهم لم يلتفتوا إلى الكبرى أيضاً. وأما اليوم، حيث العالم هو عالم التفكير، وشاع هذا النوع من الأبحاث، وأضحت المسائل موضع نزاعٍ وجدل، صار علينا لزاماً أن نجيب. وعليه فإن عدم بحث الفقهاء المتقدّمين لهذه المسألة، وعدم ذهابهم إلى ما ذهبنا إليه، وتمسّكهم بظاهر الروايات، إنما يعود سببه إلى أنهم لم يلاحظوا إشكال مخالفة القرآن. وإن الفقه في الأساس إنما هو لأن السابقين لم تكن بعض الأمور تخطر في أذهانهم، ثم جاء اللاحقون، وتضافرت الأذهان، وهكذا يستمرّ الوضع في عصر الغيبة على هذه الحال إلى ظهور الإمام المهديّ المنتظر عجّل الله تعالى فرجه الشريف. إذن لم يتمّ الالتفات إلى الصغرى، ولذلك كان من الطبيعة أن لا يتمّ الوصول إلى الجواب. بمعنى أنه لم يتمّ الالتفات إلى أن هذه الروايات مخالفة للقرآن. وإن الشيخ الطوسي؛ حيث كانت الروايات هناك قليلة[٣٤]، قال: إنها تخالف قوله تعالى: ﴿**النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ (المائدة: ٤٥) من هذه الناحية،[٣٥] وأما هنا؛ فحيث كانت الروايات كثيرة، وكانت فتاوى الفقهاء حاضرةً، لم يَرِدْ في ذهنه أصلاً أنه إذا كانت تلك مخالفة فإن هذه مخالفةٌ أيضاً، فأيُّ فرقٍ بينهما؟

إشكالاتٌ أخرى على قاعدة العدالة

❁ إن من بين الأسئلة المطروحة بشأن الاستدلال بروايات عرض الأخبار على القرآن أن ظاهر روايات عرض الأخبار على القرآن أنها تنفي صدور رواية تخالف

القرآن، وأن تعابير من قبيل: «لم نقله»، و«اضربوا به عرض الجدار»، تنكر أصل الصدور، بمعنى أننا لم نقُلْ هذه الروايات أصلاً.

بمعنى أننا لم نقُلْها ادّعاءً، وليس حقيقةً. إذن «لم نقُلْه» يعني أنه ليس بحجّة، وإلاّ من الممكن أن يكونوا قالوه، ولكنْ قد سقط منه شيءٌ؛ بفعل التقية والضغوط التي كانت تمارس عليهم. إن التعبير القائل: «لم نقُلْه»، و«اضربوا به عرض الجدار»، يعني أنها غير حجّة. ولذلك يقول الشيخ الأنصاري[٣٦]: لدينا الكثير من الروايات الواردة بتعبير: «لم نقُلْه»، فهل يعني ذلك «لم نقُلْه» على نحو الحقيقة، أو «لم نقُلْه» على نحو الادّعاء؟ أرى أن «لم نقُلْه» من باب المبالغة.

كيف يمكن أن يكونوا قد قالوا روايةً ينطوي إطلاقُها على ظلم؟

نعمل على تقييد إطلاقها. إن الأصل يقوم على أنها ليست ظلماً، وما كان كذلك يتمّ تقييد إطلاقه، مثل جميع المطلقات. وكما تقيِّدون المطلق بقيدٍ فهذا يتمّ تقييده أيضاً.

الإشكال الآخر أنكم شبَّهتم العدالة بقاعدتي (لا حَرَج) و(لا ضَرَر). وإن من بين الإشكالات على أصل قاعدتي (لا حَرَج) و(لا ضَرَر) أن الفقهاء قد أجرَوْا هاتين القاعدتين حتى في بعض الموارد التي يكون فيها دليلٌ آخر أيضاً، بمعنى أن الفتوى واضحة من موضعٍ آخر أيضاً. وعليه لا يكون واضحاً ما إذا كان مستند الفقهاء في ذلك هو قاعدة (لا حَرَج) أو (لا ضَرَر) أم ذلك الدليل الآخر. وهذا هو الإشكال الذي أثاره الآغا ضياء العراقي[٣٧].

رحم الله الآغا ضياء. لقد كانت له حصّةٌ في الفلسفة. لقد كان كبار علمائنا في النجف يخوضون في مسائل فلسفية لا يعرفونها، ومن ذلك أن الشيخ الآخوند قد انكسر قلمه باعترافه، وتحدَّث الآغا ضياء عن الحصّة، وتحدّث الشيخ النائيني عن الجمع بين الضدّين، وصاغ متمِّم الجعل. إلاّ أن السيد الإمام‏ قد ردّ على ذلك كلّه. ولست أدري، رُبَما كان ناقل كلام الآغا ضياء مخطئاً[٣٨]. لاحظوا كتاب الأطعمة والأشربة، ولا تذهبوا بعيداً، فهذا كتاب الجواهر في باب الطلاق[٣٩] والفسخ زاخرٌ بالتمسّك بقاعدة لا حَرَج. وهناك قال بعضهم في مورد المرأة التي تنطوي الحياة

بالنسبة لها على حَرَج: يمكن لها أن ترفع قضيتها إلى المحكمة وتحصل على الطلاق بموجب قاعدة لا حَرَج. كما احتمل العلاّمة في واحدٍ من كتابَيْه ـ إما القواعد[٤٠] أو التذكرة ـ أن المرأة تستطيع فسخ النكاح في هذه الحالة. وقال آخرون: ترفع أمرها إلى الحاكم؛ كي يتولى الحاكم أمر طلاقها؛ لأنهم تمسكوا بقاعدة «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق»، وإن الحاكم يعمل على تطليقها من باب لا حَرَج؛ لأن الحاكم وليّ الممتنع. إلاّ أن العلاّمة احتمل أو قال بعدم ضرورة أن ترفع أمرها إلى الحاكم، بل يمكن للمرأة أن تفسخ النكاح بنفسها. وكان للإمام‏رحمه الله مثل هذه الفتوى بشأن النساء اللائي يختفي أثر أزواجهنّ إذا لم يستطعْنَ تحمُّل مشقّة الحياة، ولم يكن هناك مَنْ ينفق عليهنّ، قال بجواز أن يتولّين طلاق أنفسهنّ بأنفسهنّ، دون الحاجة إلى محكمة.

❁ هل كان مستند السيد الإمام‏رحمه الله في ذلك قاعدة «لا حَرَج»؟

۞ نعم، كان مستنده في ذلك قاعدة «لا حَرَج». يمكن للنساء تطليق أنفسهنّ، ولم يرَ الإمام‏رحمه الله ضرورة لرجوعهنّ إلى المحكمة. وكان العلاّمة يُشكل ويرى حتّى في ذهاب المرأة إلى المحكمة للمطالبة بالطلاق حَرَجاً عليها. ولذلك يرى أن بإمكانها أن تباشر فسخ عقد النكاح، وتنتهي القضية فيما بينها وبين الله سبحانه وتعالى؛ لوجود الحَرَج في هذا المورد.

❁ لماذا يكون هناك حَرَج؟

۞ لأن الذهاب إلى المحكمة في حدّ ذاته حَرَج. هذا، وإن كلام العلاّمة يعود إلى ذلك العصر؛ أما الآن فالمحاكم عبارةٌ عن صورةٍ أمينة لساحة المحشر؛ فكيف لا يكون في الأمر حَرَج؟! يمكن لك أن ترفع الآن أبسط دعوى إلى المحاكم لتتأكَّد من هذا الحَرَج بنفسك. وهذا هو مكمن الإشكال حالياً في ما يتعلَّق بمحاكم العسر والحَرَج. تذهب المرأة إلى المحكمة وتقول: إنها أصبحت في حَرَج، فتقول لها المحكمة: يجب أن نتحقَّق من ذلك، وسوف نحقّق في أمرك عندما يحين دَوْرك بعد ثلاثة أشهر، ثم يأتي بعض الأشخاص المنتدبين من المحكمة، ويرفعون تقريرهم، ليقول القاضي بعد ذلك بكلّ بساطة: إن الحَرَج لم يثبت عنده. ولا بُدَّ من إجراء تحقيقٍ آخر تقوم به

لجنة اختصاصٍ، ويستمرّ الوضع على هذه الحالة دواليك. وما أعنيه هنا ليس هو المحاكم الجزائية، وإنما المحاكم الحقوقية، حيث تتراكم المستندات والملفّات إلى ما شاء الله، والويل لمَنْ يضطرّ إلى مراجعة المحاكم. ولا أريد القول هنا بأن المحاكم غير كفوءة أو أن القضاة مقصِّرون، وإنما تراكم ملفات الاحتيال والتزوير تسقط ما في يد القاضي. فقد تسفح المرأة الدمع الهتون، ويكون الرجل في الحقيقة هو الأجدر بأن يبكي دماً. وعلى أيّ حالٍ إن العلاّمة يقول ـ والعهدة على القائل ـ: إن في الذهاب إلى المحكمة حَرَج؛ وعليه يمكن للمرأة أن تفسخ عقد النكاح بنفسها. وفي الأساس إن قاعدة «لا حَرَج» تبطل قاعدة «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق»، ولا أستطيع قول المزيد، ولذلك أحيلكم إلى كتاب الأطعمة والأشربة، وإلى كتاب الطلاق[٤١]، حيث تمّ بحث هذه المسألة هناك بالتفصيل. بل حتّى يمكن للشخص من باب «لا حَرَج»، و﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة: ١٨٥)، أن يأكل لحم الميتة. يقول المقدَّس الأردبيلي‏رحمه الله ـ نسأل الله أن يمدّ في أعمارنا إلى حين اكتمال الحاشية على مجمعه ـ: إن لدينا قاعدة اليسر قبل قاعدة لا حَرَج، وإن الأحكام الإسلامية تقوم على اليُسْر. فحتى إذا كان هناك عدم يُسر، وقبل أن يصل إلى مرحلة العسر، يمكن لقاعدة اليسر أن تقيِّد الأدلة. قال النبيّ الأكرم‏صلى الله عليه وآله: «إنما بُعثْتُ بالحنفية السهلة السمحة»[٤٢]، وقال لمعاذ بن جبل: «يسِّرْ ولا تعسِّرْ». هذا هو كلام المقدَّس الأردبيلي.

۞ وعليه هل مسألة إعراض الناس عن الدين ـ التي أشار إليها الإمام الخميني في كتبه الفقهية كثيراً ـ وجهٌ يمكن اتّخاذه مبنىً في واقع الأمر؟

۞ لا يمكنهم الإعراض عن الدين. لا نستطيع تغيير حكم الله للحيلولة دون إعراض الناس؛ فهؤلاء كانوا يقولون في يومٍ: «لو أبيح شرب الخمر فسوف نؤمن بالإسلام»! إن هذا الأمر سوف يكون شبيهاً باختطاف مراسلٍ فرنسي، ومطالبته برفع الحظر عن الحجاب في فرنسا، فما هي علاقة هذا المراسل بالقوانين الفرنسية؟! وعليه إن المعيار الصحيح في هذا الشأن هو أن يشكِّل الأمر مشكلة عامة في المجتمع الإسلامي برمّته.

۞ لنفترض أن عامّة الناس كانوا كذلك، وليس شخصاً واحداً.

۞ لا يمكن لعامّة الناس أن يعملوا على تغيير نصٍّ حتّى إذا أرادوا ذلك. فإذا كان لديكم موردٌ من هذا القبيل اذكروه لنا، ولا تكتفوا بمجرّد إطلاق الأمور بشكلٍ عامّ.

لقد ذكرتم مسألةً بشأن إحياء الموات ضمن أسئلتكم التحريرية، ولا بأس بذكرها هنا، وهي أن الإمام ذكر في رسالةٍ إلى السيد قديري، قائلاً: لا يمكن حلّ المسائل الإسلامية بالقول: حيث يكون لدى الشخص إمكانية مالية وجرّافة إذن يمكنه أن يستولي على جميع الأراضي الموات؛ لمجرد أنه يمتلك إمكانية إحيائها دون غيره؛ إذ إنه في مثل هذه الحالة لن يُبقي شيئاً لغيره؛ إذ لا شَكَّ في أن هذا الأمر محكومٌ لقاعدة لا ضَرَر وقاعدة لا حَرَج؛ فإذا كانت هذه القواعد تجري في الملك الشخصي فإنها تجري في الملك العامّ بالأولوية.

۞ هل تجري هنا قاعدة عدم الظلم أو قاعدة لا ضَرَر؟

۞ تجري حتّى قاعدة عدم الظلم أيضاً. فقد كانت هذه الشبهة مطروحةً في باب الإرث، وقد ورد السؤال عن هذه الشبهة في الروايات أيضاً. إلاّ أن الإرث نصٌّ، وقد أجاب العلاّمة الطباطبائي(٤٣) عن ذلك قائلاً: إنه لا ظلم على المرأة في البين، وإذا كان هناك من ظلم فهو واقعٌ على الرجل. وهذا ما نراه نحن أيضاً.

۞ وعليه لو قال العُرف في عصرٍ ما: إن إعطاء المرأة نصف حظّ الذكر من الإرث ظلمٌ لها ـ كما يقول النسويّون ـ وجب عليكم قبول ذلك.

۞ لا يمكنه قول ذلك؛ إذ لا نستطيع إنكار النصّ المتواتر. ولا بُدَّ لي من إعادة التأكيد على النصّ المتواتر، وليس الظاهر المتواتر. وأذكر لكم هنا نموذجاً آخر، وهو أن الفقهاء في ما يتعلَّق بقضاء صلاة وصوم الأب المتوفّى قالوا بوجوب القضاء على نجله الأكبر، وفي ما يتعلق بالأمّ أشكل بعض الفقهاء ـ ومن بينهم: السيد الإمام ـ، وتمسَّك بالتعبُّد. في حين من الواضح أن الإسلام عندما يقول بوجوب أن يقضي الابن الأكبر صلاة وصيام الأب الذي تركها نسياناً أو في حالة المرض، وأن هذا الحكم الإسلامي يأتي في سياق الإحسان إلى الأب، فالأمّ أَوْلى بالإحسان؛ لأن الإسلام ـ كما هو واضحٌ ـ قد أَوْلى مزيداً من العناية والاهتمام بالأمّ، فكيف نقول: إن هناك

خصوصية في هذا الحكم؟! وفي مسند أحمد: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللّهِﷺ فَقَالَ: مَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَﷺ: «بَرَّ أُمَّكَ، ثُمَّ عَادَ فَقَالَ: بَرَّ أُمَّكَ، ثُمَّ عَادَ فَقَالَ: بَرَّ أُمَّكَ، ثُمَّ عَادَ الرَّابِعَةَ فَقَالَ: بَرَّ أَبَاكَ»[٤٤]. وفي القواعد[٤٥] قال الشهيد الأول ما مضمونه: إذا كان الرجل في صلاة مستحبة، ونادَتْه أمه، قطع صلاته واستجاب لنداء أمّه، وأما إذا دعاه أبوه فلا يقطع صلاته. وهذا كلّه يدل على تغليب الجانب العاطفي والإحسان إلى الأمّ؛ فكيف نقول والحال هذه: إن الوالد وحده هو الجدير بالإحسان في ما يتعلّق بمسألة قضاء الصوم والصلاة؟!

وأذكر هنا مثالاً آخر على عدم التفات الفقهاء؛ كي تجيبوا عنه: هناك فتوى في كتاب شرائع الإسلام[٤٦]، وقيل: إنه لا أحد من الفقهاء قد أشكل عليها، وقد ذكرها السيد الإمام في تحرير الوسيلة، وقد كتبنا عليها حاشية أثناء مراجعتها في السنة الماضية، وتلك الفتوى هي أن السفيه يمكنه أن يكون وكيلاً. والسفيه هو الذي لا يحسن فعل الشيء. والدليل الذي ذكره أصحاب هذه الفتوى هو أنه لا يوجد هناك دليلٌ يمنع من توكيل السفيه، وعليه يمكن لشخصٍ أن يوكّل سفيهاً في القيام بعملٍ ما. إن منع السفيه إنما يأتي في التصرُّف بماله، وأما في الوكالة فليس هناك دليلٌ يمنع من توكيله. وإن عموم أدلة الوكالة يقول بإمكان توكيله، فما هو إشكالكم؟ إن الشبهة في هذه الفتوى واضحةٌ. فلو كان هذا الشخص سفيهاً في تأجير البيت، ولا يعرف فرق القيمة بين بيوت الضواحي والبيوت في مركز المدينة، ولا يعرف الفرق بين قيمة البيت المتواضع وبين القصور الفارهة، ولا يعرف قواعد المعاملة، كيف يمكن أن يتولّى هذه المعاملة وكالةً؟! إن إطلاق وظاهر عبارة الفقهاء يقول بإمكان توكيل هذا الشخص في شراء البيت. ولكننا نقول: إن نفس هذه الوكالة سفهيةٌ وغير عقلائية. وبناءً على هذا فإن أدلة عموم الوكالة لا تشمل السفيه، إلاّ أن الفقهاء لم يلتفتوا إلى ذلك وأفتوا بجواز توكيل السفيه.

۞ ألا تجري قاعدة الإقدام أيضاً؟

۞ لا تجري؛ لأن هذه المعاملة سفهيةٌ. وبطبيعة الحال إذا أراد شخص أن ينفع السفيه ويعطيه شيئاً من المال بهذه الطريقة، دون أن يكون قاصداً في الأصل إلى

إجراء المعاملة، فهذا بحثٌ آخر. وسوف يكون الأمر من قبيل: تلك الحكاية التي رواها الشيخ الفلسفي، حيث قال: إن شخصاً استأجر عاملاً لينقل بعض الأحجار من زاويةٍ في بيته إلى زاويةٍ أخرى، ثم استأجره في اليوم الثاني ليعيد الأحجار إلى موضعها الأوّل، فأشكل عليه العامل، واستفهم عن سبب هذه العملية العَبَثية؛ فقال له صاحب البيت: أردْتُ أن أنفعك بشيءٍ من المال! إن هذا في واقعه ليس عقداً، والفرضية هنا تقوم على أن الشخص يريد أن يوكِّل السفيه حقيقة؛ ليستأجر له بيتاً، في حين أنه سفيهٌ في إجراء معاملة الإجارة، وعليه يكون نفس عقد الوكالة سفهياً وغير عقلائي، وإن ذات عمومات العقد لا تشمله؛ لأن العقلاء لا يرَوْن اعتبار العقد هنا، ولكن أيٌّ من الفقهاء التفت إلى هذه النقطة؟! لم يلتفت إلى ذلك سوى المقدَّس الأردبيلي(٤٧)، وهو بدَوْره قفز عليها بجرّة قلمٍ، وقال: رُبَما كان السفيه ليس سفيهاً في عملٍ بعينه، دون مزيدٍ من التوضيح. وتوضيحه هو ما قلناه، من أن العمل الذي لا يكون سفهياً لا بحث لنا فيه، ولا يكون الوكيل فيه سفيهاً. وظاهر عبارة الفقهاء حيث قالوا: «يجوز توكيل السفيه» يعني «في ما يكون فيه السَّفَه»، لا «في ما لا يكون فيه السَّفَه»، وفي مثل هذه الحالة يكون الوكيل عاقلاً، وليس سفيهاً. إلاّ أن الفقهاء لم يلتفتوا إلى هذه الناحية، حيث هناك كلام للعلاّمة(٤٨) وصاحب الجواهر(٤٩) وغيرهما في هذا الشأن، ولا تحضرني الآن مواضع كلماتهم. ثم قدّم اللاحقون خدمات مشكورة؛ إذ كما أن للمتقدمين حقّاً علينا؛ حيث بذلوا جهوداً جليلة في هذا الشأن، ومع عدم الإمكانات، ومع الفقر، والعداوات، نجد للمتأخِّرين حقّاً أيضاً، فقد كان للمتأخّرين دقّة لم تكن لدى المتقدّمين، فقد عمد المتأخِّرون إلى توسيع دائرة الفقه، ونحن بدَوْرنا سنواصل العمل على توسيعه إنْ شاء الله، ولكنْ مع الاستناد إلى القرآن والعترة والحفاظ على المناهج المتَّبَعة. فإذا كان يخطر على أذهانكم إشكالٌ موردي فأنا في خدمتكم، وسوف أجيب عنه إنْ إمكن.

۞ إن من اللوازم المترتِّبة على كلام سماحتكم أن الأحكام الإسلامية لا تبقى ثابتة. فبأيّ شيءٍ تثبتون استمرار آحاد الأحكام؟ ولا بُدَّ من التدقيق في أن الإطلاق من الظواهر أيضاً. فإذا كنتم تخصِّصون الأحكام الثابتة بالمنصوصات ـ كما هو الحال

بالنسبة إلى إرث المرأة لنصف حظّ الذكر ـ فما الذي تفعلونه بشأن الإطلاق الذي هو حجّة، مثل الظواهر؟

۞ في ما يتعلق بالنصّ المتواتر؛ حيث يكون لدينا يقينٌ ندرك بما لا مجال معه للشكّ أن فهم العُرف للظلم في هذا المورد كان خاطئاً.

۞ **إن مرادنا في بعض الأحيان هو أصل الشريعة، حيث تكون مستمرّةً بحكم القاعدة التي تقول: «حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»(٥٠). إن أصل الشريعة مستمرٌّ؛ وأما في خصوص هذا الحكم الوارد في القرآن الكريم وفي السنّة المتواترة، وهذا بالنسبة إلى سكّان هذا العصر، فبأيّ شيء تثبتونه؟**

۞ بالإطلاق، وليس بـ «حلال محمد حلالٌ...».

۞ **إن الإطلاق من الظواهر، وليس من المنصوصات، وقد ذكرتم أن الإطلاق يتمّ تقييده بالفهم العُرفي للظلم.**

۞ أذكروا مثالاً كي أجيب عنه.

۞ **حالياً لا يُقال: إنه من الظلم، ولكنْ لو افترضنا أن هذا سيحدث بعد سنوات، حيث سيُقال: إن الإطلاق في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) يعتبر ظلماً من وجهة نظر هذا المجتمع، فماذا سوف تقولون في مثل هذه الحالة؟**

۞ أنا أقول: إن هذا ليس ظلماً. فسهم الرجل هو ضعف سهم المرأة، مع أخذ الخصائص التي تقدَّم ذكرها بنظر الاعتبار. وعندما شرحتُ ذلك للصحفيين من الداخل والخارج وجميع الذين كانوا يرَوْن في ذلك ظلماً أقرّوا بشرحي، واعترفوا بأنه ليس ظلماً في مثل هذه الحالة. وعندما أوضحتُ ذلك للسفير السويسري والصحفي الأمريكي بان الرضا والارتياح عليهما. فأنا أقول بعدم وجود ظلمٍ في حصول المرأة على نصف حظّ الرجل في الإرث أصلاً، فلا يكون هناك موردٌ لإشكالكم. إن الذي أقوله هو من قبيل: البديهة الرياضية، وإنْ كنتُ قد قرأتُ مؤخَّراً مقالة تعتبر الرياضيات بدَوْرها نسبية أيضاً. ولكنّي على أيّ حال أقول: إن المسألة رياضية،

والرياضيات لا تختلف من زمنٍ إلى آخر. كما أشكل على الروايات، وقد أجيب عنها أيضاً.

۞ لو اعتبرتم العدل والظلم أمرين عرفيين، وحدّد العُرف موقفه، وجب عليكم الالتزام بما يحدِّده العُرف.

۞ يجب تفهيم العُرف. الذي أقوله هو أنه توجد هنا قواعد رياضية ثابتة وبديهية، وعندنا قانونان رائعان، ولستُ هنا بصدد إطلاق الشعارات: **أحدهما**: قانون **﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾**؛ **والآخر**: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾** (البقرة: ١٧٩).

۞ ما نقوله: إن لازم كلامكم يعني أننا نفهم استمرار الأحكام من إطلاقها، وهذا الإطلاق من الظواهر، وليس من النصوص؛ وعليه يجب أن يكون هذا الإطلاق ممكناً كي لا ينتقض بظلمٍ عُرفيّ في زمنٍ ما.

۞ نعم إذا أصبح من الإطلاقات فسوف يغدو من «المعروف». يصف الله سبحانه وتعالى النبيّ الأكرم في القرآن بقوله: **﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾** (الأعراف: ١٥٧). لقد كان شيءٌ في يوم ما معروفاً، ثم لا يكون معروفاً في يومٍ آخر. كما أن الله سبحانه يقول: **﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾** (النساء: ١٩). قد يكون أحد المصاديق في يومٍ ما معروفاً ولا يكون معروفاً في يومٍ آخر. نحن لا نستطيع القول: إن المصاديق لا تتغيَّر. بل إن السيد الإمام﵀ كان يقول أكثر من ذلك؛ إذ قال: إن الحكومة تستطيع أن تعطِّل إجراء الأحكام أو ترجئها. إن الإمام يتحدَّث عن الإجراء، وأنا أقول ما يُشبه ذلك. قد يرى فقيهٌ شيئاً في يومٍ ما ظلماً، ويفتي على أساس رؤيته، فما الإشكال في ذلك؟! هو معذورٌ. إلاّ أن الاستمرار بالمعنى الذي تقولونه ليس من البديهيات. إن الذي هو من البديهيات أن كلّ حكمٍ يأتي به النبيّ لا يُنسخ، بمعنى أنه إذا قال: «تجب صلاة الجمعة في عصر الحضور» يكون هذا الحكم مستمرّاً ولا يُنسخ، أما أن تكون لجميع موضوعات وعناوين الأحكام مصاديق ثابتة وعلى وتيرةٍ واحدة فهذا ما لا يكون؛ فالموضوعات تتغيَّر، وبتَبَع تغيُّر الموضوعات تتغيَّر الأحكام أيضاً.

حكومة أدلة العدالة على أدلة الأحكام

لقد تمسَّكتم في كتاباتكم بدليلين، وهما: مخالفة الروايات للقرآن؛ وحكومة أدلة العدالة. فهل نتيجة هذين الدليلين واحدةٌ أم مختلفة؟

لا فرق. فالحكومة حيث يكون للدليل لسان؛ إذ الحكومة مرتبطة باللسان.

قالوا في أصول الفقه: إن الدليل الحاكم يجب أن يكون دليلاً لفظياً؛ في حين أن جميع أدلة العدالة هي أدلة عقلية، وأدلتها اللفظية بأجمعها أدلة إرشادية.

ما الذي تعنونه بالإرشادية؟! نقول: إن هناك دليلٌ لفظي: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦)، فما معنى الإرشاد؟! ليس هناك إرشادٌ ومولوية؛ فقد تم بيان إدراكنا العقلي باللفظ؛ فيكون دليلاً لفظياً. إن الاعتبارات العقلية اللبية إذا أضحت في يومٍ ما قانوناً فإنها تغدو لفظية. وإن قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ هو ما تفهمه فطرتنا من أن الله ليس ظالماً. وعليه هناك بيانٌ، ولكنّه ليس تشريعياً. فعندما يكون لدينا دليل عقلي، يكون دليله اللفظي إرشادٌ إلى ذلك الدليل العقلي، فلا أقول: إنه تشريع، ولكنه بيانٌ؛ لأنه يؤسِّس لبناء. وإن ذات عبارة «وما ربّك» عندما تكون لفظاً تكون حاكمةً على الأدلة. وإن قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحجّ: ٧٨) لفظٌ وحاكم. وما تقولونه صحيح، وهو في الأساس ما قاله الإمامﷺ. إن الدليل الحاكم هو دليل اللسان، ومن هنا لا يمكن لبناء العقلاء والإجماعات أن تكون حاكمةً. إن الحكومة هي لسان الدليل، ولسان شرح: «لا شَكَّ لكثير الشكّ»[٥١]، و«الطواف بالبيت صلاة»[٥٢]. وعليه فإن الحقّ معكم؛ إذ لا يمكن للدليل غير اللفظي أن يكون حاكماً. وأنا أرى أنه قد تمّ بيان ذلك الإدراك العقلي بصيغةٍ لفظية، وما أفيد باللفظ يكون هو الحاكم.

مرجعية العُرف في تشخيص مصداق العدالة وشواهدها

لقد ذكرتم بعض الشواهد على أن العُرف يجب أن يحدِّد ما إذا كان هذا الحكم مخالفاً لآيات نفي الظلم أم لا. والإشكال هو أن هذه الشواهد لا يمكن لها

أن تثبت مدّعاكم:

الشاهد الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: ٤). الذي يُفهم أن العُرف هو المعيار في تشخيص ظواهر الألفاظ.

الشاهد الثاني: نزاع صاحب الجواهر وصاحب الحدائق في بحث المواسعة والمضايقة[٥٣]. ويبدو أن النزاع بين هذين العَلَمين كان يدور حول وجوب اتخاذ ظواهر القرآن معياراً في الآيات أم يجب الالتفات إلى الروايات المفسِّرة؟ وفي هذا الشاهد يدور البحث في إيكال ظواهر الألفاظ إلى العُرف أيضاً.

الشاهد الثالث: إن العُرف إذا لم يكن هو المعيار في تشخيص مخالفة الروايات للقرآن لن يكون بالإمكان اعتبار مخالفة القرآن معياراً. وهذا بدَوْره لا يثبت أكثر من أن العُرف يجب أن يعمل على تشخيص ظاهر الألفاظ.

والإشكال الآخر الذي يَرِدُ على جميع هذه الشواهد الثلاثة أن العُرف إذا كان هو المرجع القضائي في تحديد مصداق العدالة والظلم فإن له وظيفةً أكبر من فهم ظواهر الألفاظ؛ إذ يجب أن يعمل على استخدام الكثير من القواعد والمعايير والضوابط؛ كي يتمكّن من تحديد مصاديق الظلم أو العدل، ولا يمكن إثبات هذه الوظيفة للعُرف من خلال هذه الشواهد.

۞ في ما يتعلّق بالتقرير العلمي يجب القول بشأن البحث الذي طرحتموه: يبدو أن للشيخ النائيني إشارة إلى هذا الكلام في موضعٍ ما[٥٤]، وعلى الرغم من أن بحثه ليس تامّاً، وهو: هل رأي العُرف حجة في تشخيص المفاهيم فقط أم هو حجّة حتى في تطبيق المفهوم على المصداق أيضاً؟ إن كلامكم يعود إلى هذا النزاع. وإن الحقّ الذي لا يشوبه رَيْب ولا شبهة هو أن رأي العُرف حجّة، سواء في المفهوم أو في تطبيق المفهوم على المصداق. وفي ما يلي نذكر بعض الشواهد عل هذه المسائل:

الشاهد الأوّل: في باب الشبهة المصداقية للمخصّص قالوا: إذا كانت مصداقية المصداق واضحة بالنسبة إلى المخصِّص فإننا نخصِّص العام بها، وإذا لم تكن مصداقيته واضحة، لا من باب الشبهة المفهومية، بل من باب الشبهة المصداقية، تمّ في هذا الشأن طرح آراء مختلفة، من ذلك: أننا ـ على سبيل المثال ـ لا نعلم ما إذا كان زيد

فاسقاً أم لا؟ وليس لدينا حالة سابقة نستصحبها؛ قال بعض العلماء: يجوز التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية المخصّصة؛ وقد قال السيد في العروة الوثقى بعدم التمسُّك، وإليك عبارته إذ يقول: «والحقّ في المقام عدم الوجوب؛ لأنه راجعٌ إلى الشبهة المصداقية، ولا يجوز التمسُّك بالعمومات فيها»(٥٥)؛ وفي مقابل هذه الجماعة ذهب آخرون ـ ومن بينهم السيد الإمام﵀ ـ إلى ادّعاء(٥٦) عدم جواز التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية المخصّصة.

الشاهد الثاني: يبدو في الرسائل في بحث ظواهر الكتاب وهل أن ظواهر الكتاب حجّة أو هي حجّة مع الورود من الأئمة؟ يطرح الشيخ بحث مخالفة الكتاب(٥٧).هناك يتمّ طرح بحث الإطلاق والعموم، ويقول الأخباريون: إن الروايات قد بيّنت كل شيء، إلاّ أن الشيخ يقول: إنه لم يتمّ البيان في بعض الموارد.

وفي الأساس إن جميع النزاعات في الفقه إنما تدور حول المصاديق، وقلّما يدور نزاعٌ حول المفاهيم. إن النزاع حول المفهوم يتم حلّه في الأصول بشكلٍ عام؛ من قبيل: هل للأمر ظهور في الوجوب أم لا؟ وهل الجملة الخبرية في مقام الإنشاء آكد من الجملة الإنشائية أم لا؟ وهل العام حجّة أم لا؟

وأما تشخيص المصداق فإن الفقه في الأساس قائمٌ على تشخيص المصداق، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: تشخيص مصاديق الاستطاعة؛ إذ يقول الله تعالى في القرآن: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (آل عمران: ٩٧). وقد بحث العلماء في أن هذه الاستطاعة هل تصدق على المدين أيضاً أم لا؟ وهل الذي يمتلك نقوداً تكفيه للزواج فقط يُعَدّ مستطيعاً إلى الحج أيضاً؟ هناك آراء للفقهاء مختلفة في هذا الشأن؛ فقال بعضٌ: إن هذا من مصاديق الاستطاعة؛ وقال آخرون: إنه ليس من مصاديق الاستطاعة؛ وقال بعضٌ: إن الذي يريد الزواج يكون ذهابه إلى الحجّ من مصاديق «الحَرَج»، وإن قاعدة «لا حَرَج» تمنع من وجوب الحج؛ وقال فقيهٌ آخر: إن هذا ليس من مصاديق الحَرَج، ولا يمكنه أن يحول دون وجوب الحجّ. وعليه هناك بحثٌ عن المصداق في (لا حَرَج)، و(لا ضَرَر)، وفي جميع مواطن الفقه.

أذكر مورداً أوضح: إن «الماء» من المفاهيم الواضحة، ولكنْ احتدم النزاع في

الماء المضاف، وأخذوا يتساءلون: ما هو الماء المضاف؟ وما هو الماء المطلق؟ إن بعض المصاديق يصعب تشخيص ما كان يصحّ السلب فيها أم لا؟ إن أصل بحث صحّة السلب يرتبط بالمصاديق. وفي الأساس تدور كل الأبحاث في مجموع الفقه وفي جميع العلوم عن تطبيق المفهوم على المصداق. وعليه فإن جميع المشاكل تكمن في المصاديق. وحيث يقول الله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ (إبراهيم: ٤) فإنه يشير إلى أسلوب الكلام، وإلى تطبيق المفهوم على المصداق، وإلاّ فإنه لا يَسَع المفهوم «بما هو هو» أن يفعل شيئاً. لو كنا نعرف مفهوم «الماء» فإن هذا لن يحلّ لنا شيئاً في الفقه، إلاّ إذا قصدنا العُرف في المصاديق المشكوكة؛ لنرى ما إذا كان يُعَدّ هذا المورد مصداقاً أم لا.

ومن بين الشواهد الأخرى بحث حلق اللحية؛ إذ يراه بعض الفقهاء حراماً. وقد ورد البحث هنا في أنه هل يُعَدّ الحلق بالماكينة الدقيقة ـ التي لا تبقي على شيء من الشعر ـ مصداقاً للحلق المحرَّم أم لا؟ هل يجب «الحلق» في الحج بالموسى حتماً، كما كان عليه الأمر في السابق، أم يكفي الحلق في منى بالماكينة الدقيقة التي تبقي للشعر على الرأس أثراً. وبناء على أن الحلق في الصرورة أو في غيرها معتبرٌ تكون المشاكل في جميع هذه المسائل في المصاديق. وأما في بحث المفاهيم فإن جميع المفاهيم واضحة إجمالاً؛ فإن مفهوم «الماء» ومفهوم «العدل والظلم» ـ على سبيل المثال ـ واضحٌ في الجملة. وإنما المشكلة تكمن في أنه من غير الواضح ما إذا كانت هذه المفاهيم من السَّعَة بحيث تشمل جميع المصاديق.

وعلى أيّ حال فإن العُرف في الأصل حجة في تشخيص المفهوم، وكذلك في تطبيق المفهوم على المصداق. وذكرتُ بعض الشواهد على ذلك. وفي الأساس إن إطلاق ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ يريد إثبات هذا الشيء؛ بمعنى أن قوله: ﴿**إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ في فهم المفهوم هل مفهوم الأمر هو الوجوب أو مطلق الرجحان؟! إن هذا البحث مفهوميّ. وهل الصعيد هو مطلق وجه الأرض أو هو خصوص التراب؟ هذا البحث مفهوميّ أيضاً. إلاّ أن المشكلة في أغلب الأبحاث تكمن في المصاديق، وإن رأي العُرف في المصاديق حجّة، كما هو حجّة في المفاهيم أيضاً.

لو كنا نعتمد على العُرف في تشخيص المصداق، وقلنا بأنه لا شأن للفقه في تشخيص المصداق، عندها لن تكون هناك حاجةٌ إلى الفقه؛ لأن المفاهيم معلومة، ويتمّ بحثها في الأصول، ولن يبقى هناك بحثٌ للفقه. وبذلك ستكون جميع الفروع الإجمالية الخمسون، التي ذكرها السيد اليزدي في ذيل بحث الخلل(٥٨)، أو الخاتمة التي ذكرها في الخمس(٥٩)، خارجةً عن الفقه. أو في «لا سهو في السهو...»(٦٠)، و«لا سهو في النافلة»(٦١)، السهو بمعنى الغفلة والذهول، ولكن هل يتّسع هذا المفهوم ليشمل الشكّ أيضاً؟ كان السيد البروجردي يقول: إنه يشمل الشكّ أيضاً. إن الغفلة والذهول يكون في بعض الأحيان منشأ للشكّ، ويكون منشأ للنسيان أحياناً. وعليه فإن السهو يشمل كلا المعنيين. إن البحث في تشخيص المصداق في الفقه كثيرٌ، ولا يمكن لكم أن تأتوا ببحثٍ فقهيّ أو علميّ ولا يكون بحث المصداق مطروحاً فيه.

وعلى هذا الأساس إن المفاهيم واضحةٌ في الجملة؛ وإنما محلّ البحث يكمن في أن هذا المفهوم هل يصدق على هذا المصداق أم لا؟ وهنا يكون رأي العُرف متَّبعاً.

۞ إذا كان العنوان ـ الذي يقع موضوعاً للحكم ـ من العناوين العُرفية كان العُرف معياراً لتشخيص مصداقه. والسؤال هنا: هل العدالة أو الظلم في الشريعة ـ بحيث تشمل جميع الأحكام العادلة أو الظالمة ـ وقعت موضوعاً للحكم، وقال الشارع بأنه قد اعتبر عنوان الظلم حراماً، وعنوان العدل واجباً؟ وهل أُلقي تشخيص مصاديق العدل والظلم ـ كما هو الحال في الموضوعات العُرفية ـ على عاتق العُرف أيضاً؟

۞ أجل، إن الإسلام ـ طبقاً لآيات القرآن الكريم وضرورة فقه الشيعة ـ لا يحتوي على أحكام ظالمة: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ (فصّلت: ٤٦)، كما ورد في الإسلام الأمر بالعدالة: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (النحل: ٩٠)، ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً**﴾ (الأنعام: ١١٥). إن جميع أحكام الله عادلة، وليس لدينا حكمٌ ظالم أصلاً. ومن هنا لو توصّلنا إلى أن هذا الحكم يُعَدّ في موضعٍ ما ظالماً، أو أن إطلاق الدليل حكمٌ ظالم، فإن الفقيه يعمل على تقييد ذلك الإطلاق بحكم تلك الآيات أو يجعله محكوماً للآيات؛ لأن اللسان صاحب حكومةٍ من وجهة نظري؛ أو لو أن فقيهاً توصَّل في موضعٍ إلى أن العُرف

يرى هذا الحكم ظالماً وجب عليه التصرّف في دليل ذلك الحكم، وأن يترك العمل بتلك الرواية؛ لأنها على خلاف القرآن، وقد أمر الأئمّة عليهم السلام بضرب الرواية المخالفة للقرآن عرض الجدار.

❁ هل هناك ضابطةٌ في هذا الوصول أم هو أمرٌ ذوقي؟

۞ يجب على الفقيه أن يدرك ما إذا كان العُرف يعلم أو لا يعلم. يقول الميرزا القمي: إن الفقيه كلّما كان أكثر عُرفية كان هو الأفقه[٦٢]. إن من بين امتيازات الإمام الخميني رحمه الله هو أنه كان في الفلسفة فيلسوفاً، وفي بحث الأمور العُرفية كان رجلاً عُرفياً. كلّ فقيه يقول: إن العُرف يفهم من الأمر الوجوب، وإن العُرف يفهم من كلمة الصعيد مطلق وجه الأرض، أو إن العُرف يفهم أن هذا الشيء معروفٌ أو لا. وعليه فإن الفقيه يعمل أوّلاً على نسبة فهمه إلى العُرف، ثم يبيِّن رأيه وفتواه. ومن ذلك أنه ـ على سبيل المثال ـ يقول بشأن اعتبار دية المرأة نصف دية الرجل: إن العُرف يرى هذا الأمر ظالماً، وعلى هذا الأساس تكون هذه الرواية مخالفةً لقوله تعالى: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ (فصّلت: ٤٦)، وعليه فإني أترك العمل بهذه الرواية. وفي الأساس فإن الفقه برمّته على هذه الشاكلة.

ومن هنا يمكن لي أن أجيب عن شبهةٍ أخرى، وهي أن نقول: إذا كان العُرف هو الملاك يكفي أن نطرح هذه العناوين على العُرف. يمكن توجيه هذا الإشكال إلى مجموع الفقه، والقول: «أيّها الناس، لقد أمر الله بزكاة الفطرة، أو صلاة الليل، فاعملوا بما تفهمونه من هذا الأمر».

إلاّ أن هذه الشبهة غير واردةٍ؛ لأن الناس لا يستطيعون فهم الكثير من الأبحاث العلمية، ومن ذلك ـ مثلاً ـ أن العُرف لا يستطيع أن يفهم المعارض. إن هذا الكلام يشبه قول الأخباريين حيث يقولون: إننا نقرأ الروايات بأنفسنا ونعمل بها، ولا نقبل التقليد؛ وجوابُنا لهم: إنكم تقلّدون حتّى في فهم كلمات الرواية؛ إذ إنكم عندما تقرؤون الرواية تقولون: إن هذا هو معنى هذه الرواية في اللغة العربية، طبقاً لما يقوله علماء اللغة العربية، وهذا هو التقليد بعينه. إن الفقهاء في جميع مواضع الفقه يقولون: إن العُرف يفهم الأمور على هذه الشاكلة، وإن كل فقيه معذورٌ في فهمه. فمثلاً: في قوله

تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩) أمر الله بأمرٍ، والفقيه يقول: إن للأمر ظهوراً في الوجوب، وإن المعروف في مقابل المنكر. ثم يستنتج من ذلك أن عودة الرجل إلى البيت في ساعةٍ متأخِّرة من الليل أمرٌ منكَر؛ لأن العُرف لا يرى هذا معروفاً، وإنما يراه منكراً، ويعتبره نوعاً من الظلم. وعليه حيث يرى الناس هذا التصرُّف في الحياة الزوجية قبيحاً فإن الفقيه بدَوْره يراه مخالفاً لقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ويحكم بحرمته. ولكنْ يمكن لفقيهٍ آخر تختلف ثقافته أن يقول: إن تصرُّف هذا الرجل ليس على خلاف المعروف، فلا يكون حراماً.

وبعبارةٍ أخرى: إن الثقافات تختلف، وإن كلّ فقيه إنما يفتي في ضوء ما يفهمه من ثقافة المجتمع؛ فيقول فقيهٌ: إنه يفهم الوجوب من الأمر؛ ويقول فقيهٌ آخر: إن العُرف يفهم من مطلق الأمر الاستحباب، ومن هنا يحكم أحدهما بالوجوب، ويحكم الآخر بالاستحباب.

نعم، هناك مسألة أشَرْتُ إليها في حاشية العروة الوثقى. يتعيَّن أحياناً في بعض الموضوعات الرجوع إلى العُرف بعد تعيين الموضوع، ولكنّ الفقيه يكون قد تدخَّل أيضاً. وعلى أيّ حالٍ إن الفقيه جزءٌ من العُرف أو نائباً عنه.

والخلاصة هي أن وضع الهيئات في جميع اللغات مشترك، ووضع المواد في كلّ لغة من خصائص ومختصّات تلك اللغة. وعندها يعمل الفقيه ـ بالالتفات إلى لغة وأدبيات العرب وفهم العُرف ـ على إصدار حكمه، ويكون معذوراً في ذلك. ويأتي فقيهٌ آخر ويقول: إن العُرف يفهم هذا الشيء المختلف، ويكون بدَوْره معذوراً أيضاً. وكل الاختلافات الفقهية تكمن في هذه المسألة. يقول الميرزا القمّي: «الفقيه متَّهم في حدسه»[٦٣]، وكلما كان الفقيه أكثر عُرفية كان حكمه هو الأقرب إلى الواقع.

❁ وعليه فإن الفقيه يقول: إن العُرف ـ من وجهة نظري ـ يرى هذا الحكم ظالماً، ولكنّ السؤال يقول: ما هو المعيار الذي يستند إليه العُرف في اعتبار هذا الحكم ظالماً؟ فهل يمكن للعُرف أن يجعل كلّ شيء معياراً؟

✿ إن العُرف ذاته يعرف الظلم.

❁ أليس للشرع تدخُّل في تعيين المعيار؟

۞ كلاّ، إن كون الشيء ظالماً موضوعٌ يقع تشخيصه على عاتق العُرف.

أجل، يمكن للشارع في بعض الموارد أن يضيف مصداقاً إلى المصاديق العرفية، أو أن يُخرج مصداقاً، شريطة أن لا تمنع أدلّة ذلك الحكم من التخصيص. فمثلاً: ورد في باب الرِّبا قوله تعالى: ﴿**قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ (البقرة: ٢٧٥)، بمعنى أن هؤلاء قالوا: ما هو الفرق بين البيع والرِّبا؟ ففي البيع ربحٌ، وفي الرِّبا ربحٌ أيضاً. ويمكن لنا أن نذكر مثالاً أوضح: يمكن للشارع أن يقول في البيع الغرري: «البيع الغرري لا بيع»، بمعنى أن الشارع يمكنه أن يجعل ويدّعي بعض المصاديق، ويقول بأن هذا المورد مصداق أو ليس مصداقاً. أو يقول مثلاً: «الطواف في البيت صلاة»[٦٤]، أو يقول: «إن التراب طهور»[٦٥]. إذن مع أن العُرف لا يعتبر «التراب» مطهّراً، ويعتبر «الماء» هو المطهِّر، يمكن للشارع أن يُضيف مصداقاً للمطهِّر. وأما في باب الظلم والعدل فهذا الطريق مغلق؛ لأن لسان آيات العدل والظلم يأبى عن التخصيص، ولكنْ لو لم يكن لسانها آبياً عن التخصيص أمكن للشارع أن ينظر إلى الشيء الظالم ولا يعتبره ظلماً. وفي الأساس إن هذا الإشكال لا يختص بموردٍ معيّن، وإنما يشمل جميع الموضوعات الفقهية. وإن قاعدة «لا حَرَج» و«المعروف» من هذا النوع أيضاً. إن العُرف يفهم الظلم، والظلم ليس شيئاً مجهولاً. في ما يتعلق بأخذ المرأة نصف دية الرجل يذهب فقيه إلى اعتبار ذلك ظلماً، ويقول: إن دية المرأة مساوية لدية الرجل؛ ويذهب فقيهٌ آخر إلى عدم اعتبارها ظلماً، ويفتي بأن للمرأة نصف دية الرجل، وكلاهما معذورٌ.

- يتبع -

الهوامش

(١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

(٢) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١١؛ (كتاب الله) بدلاً من (القرآن)، وعن النبيّ الأكرم‘؛ الكليني، أصول الكافي ١: ٦٩، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، ح٣ و٤.

(٣) انظر: يوسف الصانعي، فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيلة، كتاب القصاص، قصاص الحرّ بالحرّة: ١٦٢ فما بعد.

(٤) عن أبي مريم الأنصاري، عن أبي جعفر×، قال: في امرأة قتلت رجلاً؟ قال: تقتل ويؤدّي وليها بقية المال. (تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧).

(٥) انظر: الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧: وهي مع هذا [أي تكرّرها في الكتب] مخالفة للأخبار كلّها... والروايات كلّها صرَّحت بأنه لا يجني الإنسان على أكثر من نفسه...

(٦) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٣٢٩، الباب ٢٣ من أبواب الصوم، ح١٣٥٢٧.

(٧) وانظر أيضاً: الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧. وانظر أيضاً: النجم: ٣٨.

(٨) هكذا ورد في المصدر.

(٩) انظر: السبزواري، ذخيرة المعاد: ٣٨٧ ـ ٣٨٨؛ الشهيد الثاني، ذكرى الشيعة ٢: ٨٠.

(١٠) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٦٩.

(١١) انظر: المصدر السابق.

(١٢) المازندراني، شرح أصول الكافي ٢: ٣٤٣.

(١٣) المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٦٢٠.

(١٤) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٤٣ ـ ٢٥٢.

(١٥) النجفي، جواهر الكلام ٢٣: ٣٧٨ ـ ٣٨٤.

(١٦) رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٧) المرتضى، الانتصار: ٤٤١ ـ ٤٤٣.

(١٨) اليزدي، العروة الوثقى (الملحقات): ٣٠٢.

(١٩) البحراني، الحدائق الناضرة ٦: ٣٤٦ ـ ٣٥٥.

(٢٠) النوري، مستدرك الوسائل ١٥: ٣٠٦.

(٢١) انظر: الكافي في الفقه: ٣٠٧؛ النهاية: ٥٢٩؛ غنية النزوع: ٣٧٥.

(٢٢) انظر: يوسف الصانعي، فقه الثقلين، كتاب القصاص: ١٦٢.

(٢٣) انظر: الخميني، كتاب البيع ٤: ١٨١.

(٢٤) انظر: مسند الإمام الرضا× ٢: ٣١٠.

(٢٥) انظر: اليزدي، تكملة العروة الوثقى ٢: ١١٩.

(٢٦) انظر: المصدر السابق.

(٢٧) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ٢٩١ ـ ٣٠١.

(٢٨) انظر: يوسف الصانعي، فقه الثقلين، القصاص: ٥٧٤.

(٢٩) هكذا ورد في النصّ. ولا يخفى أن المدّعي هو الذي يخالف قوله الأصل أو الظاهر، كما حقق في محلّه، ولذلك فإنه يحتاج إلى دليلٍ يثبت مدّعاه، بخلاف المنكر. انظر: القواعد الفقهية، للسيد الموسوي البجنوردي. المعرِّب.

(٣٠) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٢٧٤، باب الرِّبا، ح٣٩٩٢.

(٣١) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣١٧.

(٣٢) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢، ح٣٥٧٦٢.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ١٧: ٤٣٦ ـ ٤٣٧، الباب ٢ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح١ و٣.

(٣٤) إشارة إلى رواية ابن مريم.

(٣٥) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣.

(٣٦) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١، ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

(٣٧) لقد ذكر الآغا ضياء هذا الكلام في قاعدة لا ضَرَر، ولم يذكره في قاعدة لا حَرَج. (انظر: مقالات الأصول ٢: ٣١١). وقد أجاب الأستاذ المحترم عن الإشكال على أساس الإشكال على قاعدة لا حَرَج.

(٣٨) إن هذا الاستناد ـ كما قال الأستاذ ـ كان خطأً في قاعدة لا حَرَج، وأما في قاعدة لا ضَرَر فهو صحيح.

(٣٩) انظر: النجفي، جواهر الكلام، ج٣٢.

(٤٠) انظر: العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ١١١ ـ ١١٢.

(٤١) انظر: النجفي، جواهر الكلام، ج٣٢، كتاب الطلاق ص٣٦.

(٤٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ١٦، الباب ١٤ من أبواب بقية الصلاة المندوبة، ح١؛ الكافي ٥: ٤٩٤، ح١؛ المرتضى، الناصريات: ٤٦. وفي الكافي ٥: ٤٩٤ بصيغة: (بعثني بالحنفية السهلة السمحة).

(٤٣) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٢٠٧ ـ ٢٣٣.

(٤٤) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٢٣٤؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٩١.

(٤٥) انظر: الشهيد الأول، القواعد والفوائد ٢: ٤٨.

(٤٦) انظر: المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ١٥٦.

(٤٧) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٤٨) انظر: العلاّمة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ٣: ٢٨؛ العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ٢: ٣٥٢.

(٤٩) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٢٧: ٣٩٤.

(٥٠) المجلسي، بحار الأنوار ٨٦: ١٤٨؛ الكليني، الكافي ١: ٥٨.

(٥١) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٥٢) النوري، مستدرك الوسائل ٩: ٤١.

(٥٣) انظر: النجفي، جواهر الكلام ١٣: ٩٨؛ البحراني، الحدائق الناضرة ٦: ٣٤٦ ـ ٣٥٥.

(٥٤) انظر: محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول ٤: ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

(٥٥) محمد كاظم اليزدي، منجزات المريض: ٨.

(٥٦) انظر: الخميني، كتاب البيع ١: ٥٢؛ تهذيب الأصول: ١٦ ـ ٢١.

(٥٧) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٣٩ ـ ١٤٨.

(٥٨) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٦٤١، فصل في الخلل الواقع في الصلاة.

(٥٩) انظر: المصدر السابق ٢: ٢١٤.

(٦٠) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٤٣، الباب ٢٥ من أبواب الخلل، ح٢ و٣.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل، ح٨ ؛ النوري، مستدرك الوسائل ٦: ٤١٤، الباب ١٦، ح٢.

(٦٢) القمّي، قوانين الأصول ١: ٦.

(٦٣) انظر: القمّي، قوانين الأصول: ١٤.

(٦٤) انظر: سنن الدارمي ٢: ٤٤؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ ٢: ١٦٧؛ النوري، مستدرك الوسائل ٩: ٤١٠.

(٦٥) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٨٥، الباب ٢٣ من أبواب التيمّم، ح١.

العدالة من منظورٍ اجتهادي

. القسم الأوّل .

حوار مع: الشيخ أحمد مبلغي (*)

ترجمة: حسن علي مطر

خصائص البحث عن تاريخ قاعدة العدالة

۞ لقد دأبتم على معالجة الأبحاث الفقهية من الزاوية التاريخية. فهلاّ بيّنتم لنا الجذور التاريخية لتبلور مفهوم العدالة، وما هي التحوّلات التي شهدها هذا المفهوم في خضمّ الأحداث التاريخية؟

۞ في ما يتعلّق بالبحث التاريخي يجب الإقرار بلوازم الماهية التاريخية للبحث، والمحافظة على هذا الالتزام. وفي ما يلي نشير إلى بعض النقاط في هذا الشأن:

النقطة الأولى: أسلوب التمسّك بالقرآن في الأبحاث التاريخية

إننا لو تمسّكنا في البحث التاريخي بالقرآن الكريم مثلاً يجب عدم توجيه النقد بالقول: لماذا لا يتمّ الاهتمام بالسنّة في تفسير القرآن؛ إذ في البحث التاريخي يجب بحث السنّة في موضعها. وبطبيعة الحال يمكن ممارسة الاستنباط من خلال البحث

(*) عالمُ دينٍ في الحوزة العلمية في قم، وأستاذٌ على مستوى بحث خارج الفقه والأصول. شغل الكثير من المناصب، ومن بينها: مدير مركز التحقيقات في مجمع التقريب بين المذاهب. كما مارس التدريس في بعض الجامعات. وله من الأعمال: (موسوعة الإجماع في فقه الإمامية)، بالإضافة إلى الكثير من المقالات والدراسات.

وقد شارك في الحوار: إبراهيم شفيعي سروستاني، وعلي شفيعي، وسيف الله صرامي، ومحمد رضا ضميري، وسعيد ضيائي فر، وحسن علي أكبريان.

التاريخي أيضاً، بمعنى أننا كلما وصلنا إلى السنّة، واتّخذنا من السنّة قنطرةً إلى الإحاطة بالقرآن، عندها سوف نعمل على إدخال الرؤية ـ التي سبق لنا أن حصلنا عليها في المرحلة الأولى في مورد القرآن ـ في البحث الثاني، أي الوصول إلى مرحلة السنّة؛ كي يتمّ الاهتمام بالتعاطي والتفاعل بين القرآن والسنّة»؛ لأن البحث التاريخي يجب أن يحظى بهامش من الحرّية، فهو ليس مجرّد بحث استنباطي بَحْت، كي نبدأ منذ البداية من السنّة، ونقرأ القرآن الكريم بعدسات السنّة.

النقطة الثانية: عدم ضرورة التنظير التامّ في الأبحاث التاريخية

في ما يتعلق بالبحث عن الجذور التاريخية من الممكن أن نطرح مجموعة من الاحتمالات في مرحلةٍ ما، كأن نطرح بعض الاحتمالات حول آيةٍ أو عدد من الآيات، والسعي من أجل الوصول إلى نظرية أو رؤية بشأن تلك الآية، ولكنْ حتى إذا لم نصل إلى مثل هذه الرؤية لا يترتّب إشكالٌ على ذلك البحث التاريخي؛ إذ قد حصل سعيٌ في نهاية المطاف. وبطبيعة الحال لا بُدَّ من أخذ هذا الاحتمال بنظر الاعتبار؛ كي يتمّ في موضعٍ ما ترجيح فهم متشرّع أو سنّة أو شيء آخر على ذلك الاحتمال.

النقطة الثالثة: التنظير ضمن الرؤية التاريخية

إن الأبحاث التاريخية تكون في بعض الأحيان لمجرّد التيمُّن والتبرُّك، بمعنى أن الهدف شيءٌ آخر، وإلى جانب أو مدخل البحث يتمّ إلقاء نظرة على المسار التطوّري للبحث أيضاً. في هذا النوع من البحث التاريخي لا يمكن أن نرجو الوصول إلى النتيجة المنشودة كما ينبغي. وفي نوعٍ آخر من البحث التاريخي ـ وهو المنشود لنا ـ إننا ضمن دراسة المراحل التاريخية نعمل على بحث جميع النظريات والآراء، حتّى إذا كان لدى الشخص المؤرّخ نظرية عمد إلى طرحها في إطار المسار التاريخي لها. وفي الحقيقة إن هذا البحث يمكن أن يكون نوعاً من التنظير والتعرُّض للعلم أيضاً، ولكنْ في إطار بحثٍ تاريخي. وإن التنظير في الكثير من الأبحاث الغربية يسير تقريباً على هذا المسار التاريخي.

النقطة الرابعة: مساحة الدراسة التاريخية لقاعدة العدالة

حيث يجب أن نحتمل في المسار التاريخي أن كلّ شيء قد يكون مؤثّراً، ويؤدّي دَوْر القرينة أو الدالّة والعلامة في العثور على ضالّتنا، يمكن للمسائل الأخلاقية والكلامية المرتبطة بالعدالة أن تشكّل موضوعاً لفقهنا أيضاً؛ إذ إن هذا المقدار ـ الذي تقع فيه هذه الأبحاث في مظانّ التأثير وتعريف ذلك المؤرّخ للوصول إلى ذلك المطلوب والضالّة ـ يكفي لكي تكون للمحقّق نظرة في الحدّ المعقول إلى تلك المساحة. ولذلك يجب إلقاء نظرة على العدالة الكلامية، وكذلك على المجتمع الذي تبلورت الأبحاث الإسلامية المرتبطة بالعدالة في صلبه. ومن ذلك مثلاً أنه يجب علينا دراسة المجتمع الجاهلي أيضاً؛ لأنه قد شكّل حاضنةً لنزول الآيات المرتبطة بالعدالة، ومن الممكن أن تكون تلك الآيات ناظرةً إلى مسائل وأمور ذلك المجتمع.

هل للعدالة حكمٌ فقهي؟

من هنا يتعيَّن علينا الإجابة عن هذا السؤال الأساسي، وهو: هل للعدالة حكمٌ فقهي؟ إن هذا السؤال في الواقع منسجمٌ مع تلك المقالة التي تصنّف العدالة في عداد العلل. فإذا كانت العدالة من ضمن العلل يمكن في حالة واحدة أن يلعب دَوْر المناط والموضوع، وعندها سيكون له حكمٌ طبعاً. ومن هذه الناحية نسعى إلى العثور على حكم العدالة من زاويةٍ تاريخية. وبطبيعة الحال فإننا نستنبط الحكم من مصادر التشريع، وليس من التاريخ، ولكننا في الوقت نفسه نبحث عن مصادر التشريع في مرحلته التاريخية، كما نلقي نظرةً على مرحلة ما قبل وما بعد التشريع أيضاً؛ لأن مرحلة ما قبل التشريع قد شكّلت ظرفاً وحاضنة للتشريع، ومرحلة ما بعد التشريع تمثِّل حلقة الوصل بيننا وبين مصادر التشريع لتلك المجتمعات، أو أن تلك المراحل تمثّل تطوّراً للمعطيات التاريخية التي كانت مؤثّرة في فهمنا الراهن، أو أنها في الحدّ الأدنى في مظانّ التأثير. ومن هنا يجب أن تكون لنا نظرة إلى تلك الناحية أيضاً؛ إذ رُبَما كان فهمنا مأخوذاً من تلك المراحل التي تبلورت بعد التشريع، وأنهم كانوا قد فهموا العدالة في القرآن أو السنّة بشكلٍ خاطئ، وأننا قد اقتفينا آثارهم، فوقعنا في ذات

الخطأ. وعليه فإن البحث التاريخي في الفقه لا يعني اعتبار التاريخ مصدراً من مصادر التشريع، وإنما هو قنطرةٌ توصل إلى مصادر التشريع. وفي الحقيقة إن التاريخ يمثّل منهجاً وطريقاً في القراءة.

السؤال عن البحث التاريخي لموضوع العدالة

يجب علينا تحديد الموضوع، أو بعبارةٍ أخرى: علينا أن نحدِّد مفهوم العدالة ومصداقها، ولكنّنا نهتمّ بكلا مجالي مفهوم ومصداق العدالة، أو طريق الوصول إلى مصاديقها. وإن السؤال بالغ الأهمّية الذي يطرح نفسه في المجتمعات الراهنة يتعلّق بطرق الوصول إلى العدالة. وقبل التعرّف على حكم العدالة يجب علينا أن نفهم معنى العدالة. وإننا سوف نواصل العمل على معرفة هذا الموضوع أثناء البحث عن التاريخ.

العدالة الطبيعية والانتزاعية

هناك اليوم الكثير من الآراء المتفاوتة والمتعارضة بشأن العدالة، ويمكن لنا أن نطرح رأيين رئيسين في هذا الشأن على نحو الإجمال، وهما: العدالة الانتزاعية؛ والعدالة التوافقية. وقد كانت العدالة الطبيعية والانتزاعية هي الرؤية الغالبة في مجمل التاريخ البشري.

ففي المراحل القديمة كانوا يعتبرون العدالة ظاهرةً طبيعية؛ بمعنى أنهم كانوا يدرسون منزلة الإنسان والطبقات المختلفة في طبيعة المجتمع، وحيث كانوا يرَوْن هذه المنازل متغايرة ومختلفة كانوا يقولون: إن العدالة عبارةٌ عن إعطاء الحقوق إلى الأشخاص بما يتناسب وتلك المنازل.

وبعبارةٍ أخرى: إن لكلّ فردٍ أو طبقة وفئة في المجتمع موقعاً ومنزلة، ومن الممكن أن تكون هذه المنزلة مخالفةً ومغايرة لمنزلة طبقة أو جماعة وأفراد آخرين. وإن العدالة الطبيعية ـ في هذه الرؤية ـ تعني السعي من أجل وضع كلّ شخصٍ في موقعه الطبيعي. والمراد من الطبيعة هي طبيعة المجتمع، بمعنى أن للمجتمع طبيعة، وأن هناك حقوقاً تنبثق عن تلك المواقع الطبيعية، وإذا أعطيتم هذه الحقوق إلى الأفراد تكونون

قد عملتم على مراعاة العدالة. ومن هنا إن لطبقة العلماء والمفكّرين أو الحكماء منزلةً ومرتبة، ويجب وضعهم في منازلهم ومراتبهم. كما أن لكلٍّ من السلاطين والرعية منزلةً ومكانة مختلفة عن بعضهم. فإذا قمنا بالتعرُّف على النظم الطبيعي في المجتمع نكون قد توصّلنا إلى فهم العدالة الطبيعية.

العدالة التوافقية ـــ

إن العدالة التوافقية تعني أن على أفراد المجتمع أن يتوصّلوا إلى ما يُعتبر عدالة وما لا يُعتبر عدالة. وبطبيعة الحال إن مفهوم العدالة في المجتمعات المختلفة يكتسب معنىً مختلفاً. ففي مجتمعٍ ما قد يتمّ اعتبار شيء ما عدالة، ولكنْ قد تتحوّل الشرائط والأوضاع في المستقبل بحيث تتغيَّر نظرة ذلك المجتمع إلى العدالة، فيتحوّل إلى اعتبار العدالة في شيءٍ آخر.

۞ يَرِدُ هنا سؤالان، وهما: أوّلاً: هل كان هذا المصطلح من وضعكم أم له سابقة تاريخية؟ وثانياً: هل يعود تقسيمكم إلى اعتبار مفهوم العدالة أو إلى اعتبار المصداق؟ مع العلم أنه ليس هناك اختلافٌ كبير في مفهوم العدالة. وحتّى في التاريخ نفسه لم نشهد نزاعاً كبيراً حول مفهوم العدالة، وإنما الخلاف كان يدور حول تحديد مصداق العدالة، وما هو مصداق النظام العادل في الوقت الراهن؟ وهل يمكن تحديد النظام العادل بالنظام الديمقراطي أو الاستبدادي أو الدستوري؟

المصطلحات المتنوّعة للعدالة الطبيعية ـــ

۞ في ما يتعلَّق بالسؤال الأول يجب القول: إن مصطلح العدالة الطبيعية أو العدالة التوزيعية أو العدالة الانتزاعية مصطلحٌ معروف وشائع الاستعمال، ويقال: إن العدالة الأرسطية عدالة طبيعية. ويقال أحياناً: العدالة الانتزاعية، وفي بعض الأحيان الأخرى: العدالة التوزيعية. والعدالة التوزيعية هنا تعني أننا نعمل على توزيع الإمكانات الاجتماعية أو المواهب الطبيعية على أساس منزلة ومكانة الطبقات أو الأفراد في

المجتمع. إن هذه المنازل تخلق حقوقاً، بحيث إذا أعطي كل شخص حصّته منها يكون قد حصل على حقّه.

العدالة التوافقية من وجهة نظر الغربيين

إن العدالة التوافقية ناظرةٌ في الغالب إلى الآراء الغربية. وإن هؤلاء الغربيين قد انقسموا بشأن هذه العدالة التوافقية إلى عدّة أقسام؛ فهناك مَنْ قال: إن العدالة تعني التوافق والتعاقد حول المصالح؛ وقال بعضٌ آخر: إن الملاك والمبنى ليس هو المصلحة، وإنما يجب النظر إلى ما هو أبعد من ذلك، وإن المجتمع هو الذي يجب أن يتّفق، لا أن يكتفى باتّفاق مجموعةٍ على تنظيم عقد بحسب الربح والخسارة. وسوف يأتي الكلام حول اختلاف الآراء حول ذلك في محلّه. طبقاً لهذا التعريف: يعمل التوافق من قبل الجميع على إقامة العدالة، لا أن تكون العدالة كامنةً في الطبيعة بمعزل عن الإنسان، وأن يكون للإنسان مجرّد دَوْر الكاشف والتعرُّف على الحصص الطبيعية والمنازل، وتوزيع الحقوق على أساس ذلك.

العلاقة بين مفهوم العدالة ومصداقها

أما السؤال القائل: هل هذا هو مفهوم العدالة أو مصداقها؟ فيجب القول في الجواب عنه: إن مفهوم العدالة في الأساس تابع بدَوْره إلى ذلك الشيء الذي نعتبره عدالة، أو ما هو الشيء الذي نعتبره طريقاً في الوصول إلى العدالة؟ لو اتّضحت مقولتا: الوصول إلى العدالة؛ ومصاديق العدالة، عندها يجب إصلاح وتشذيب مفهوم العدالة على طبق ذلك. ومن هنا يختلف مفهوم العدالة تَبَعاً لاختلاف الآراء. وإن المتَّفق عليه من قبل كافّة المجتمعات في الماضي والحاضر والمستقبل، والذي يؤمن به الجميع، هو وجوب مراعاة العدالة والتوزيع العادل، غاية ما هناك أن القدماء كانوا يرَوْن التوزيع العادل قائماً على أساس القابليات والحصص الطبيعية؛ أما اليوم فيقوم التوزيع العادل على أساس التوافق الذي يجب فيه العمل من قِبَل الجميع على خلق حاضنةٍ جماعية، وأن ينبثق من صلب هذه الحاضنة توافقٌ على تحديد العدالة.

أسباب البحث التاريخي عن العدالة

عندها يطرح هذا البحث نفسه: هل من المعقول أن نبحث عن الجذور التاريخية لما هو مطروحٌ بيننا في اللحظة الراهنة؟ لأن النظرية التي ترى العدالة ضمن سلسلة العلل[1]، أو بحث العدالة التوافقية، تُعَدّ من النظريات الجديدة.

والجواب هو أننا نروم في بعض الأحيان أن نبحث عن مصطلح العدالة الطبيعية والتوافقية في التاريخ، وقد لا يكون ذلك معقولاً؛ وذلك لأن هذا المصطلح مستحدثٌ، ولم يكن الإسلام هو الذي أوجده، أو لم يكن مطروحاً في تلك الأزمنة، إلاّ أن بحثنا لا يدور حول المصطلح.

وأحياناً نبحث في نظرية العدالة التوافقية أو النظريات الواقعة ضمن العدالة التوافقية، ونتساءل: هل كانت موجودةً في تلك الأزمنة أم لا؟ وهذا بدَوْره قد لا يكون معقولاً أيضاً؛ لأنك تذعن بأن هذه النظريات مستحدثة. كما أن الشارع ليس من شأنه التنظير أصلاً، وإنما التنظير من شأن الإنسان والبشر. وإنما غايتنا أن نرى هل كان تعامل الشارع مع العدالة من باب العلّية أو المعلولية؟ وعلى هذا الأساس نسعى إلى اختبار هذه النظرية بالقرن الأوّل أو التاريخ الماثل بين أيدينا. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العدالة التوافقية، حيث نريد أن نرى هل المجتمعات في تلك الأزمنة كانت تعمد إلى التوافق من أجل الوصول إلى العدالة أم لا؟ ولا سيَّما أننا ـ طبقاً للمبنى الكلامي ـ نعتبر الشارع هو الخالق، ونؤمن بأن الشارع يعلم بأن هذه النظرية سوف تظهر لاحقاً، كما أنه يعلم بأن هناك عدّة طرق للوصول إلى العدالة. فإذا ارتضينا طريق الوصول الجماعي مثلاً وجب البحث عن نماذج لذلك عند الشرع. إن تتبُّع هذه الأسئلة في التاريخ لا يعتبر غير مبرَّر أو غير معقول.

العدالة في المرحلة الجاهلية

إذا أردنا دراسة العدالة في الإسلام من الناحية التاريخية وجبت علينا العودة في البداية إلى العصر الجاهلي السابق على الإسلام؛ لأن الإسلام قد ظهر ضمن هذا المجتمع. وقد كانت المجتمعات في العصر الجاهلي على قسمين، وهما: المجتمعات

المتفلسفة؛ والمجتمعات المجرَّدة عن الفلسفة بالكامل.

تفلسف المجتمع اليوناني والإيراني القديم

لقد كان المجتمع الإغريقي مجتمعاً متفلسفاً، وكانت اليونان القديمة تنظر إلى العدالة بوصفها عدالةً طبيعية؛ إذ كانوا ينظرون إلى العدالة من زاوية فلسفية؛ لأن النُخَب كانوا متأثِّرين بهذه العدالة الطبيعية، ويعمدون إلى تعريف العدالة على هذا الأساس.

كما كان المجتمع الإيراني يتعاطى مع الحكمة بشكلٍ وآخر، ومن هنا كانت رؤيته إلى الأمور فلسفيةً أيضاً. وإنْ كنتُ لم أعثر على موضعٍ تناول فيه الإيرانيون بحث العدالة الطبيعية، إلاّ أنه يمكن مشاهدة العدالة الطبيعية بمفهومها الأرسطي في المجتمع الإيراني بشكلٍ من الأشكال؛ إذ نرى لكلّ طبقة منزلتها، وحتى العدالة في التربية والتعليم كانوا يرَوْنها حِكْراً على منزلةٍ وطبقة خاصة. ومن هنا كان الكثير من الطبقات محروماً من نعمة التعليم والتعلُّم. وحتّى أنوشيروان[٢] ـ الذي كانوا يعتبرونه عادلاً ـ كان أكثر إخلاصاً وتشبُّثاً بالقوانين الطبقية. ومع ذلك فإننا ـ طبقاً لتعريفنا المعاصر للعدالة ـ لا نعتبره عادلاً.

خلوّ المجتمع الجاهلي من الفلسفة

أما المجتمع الجاهلي فلم يكن متفلسفاً، ولذلك أمكن ـ لحُسْن الحظّ ـ دراسته من مختلف مجالات السياسة والفلسفة والحقوق الاجتماعية على نحوٍ أيسر؛ لأنه كان مجتمعاً مجرّداً من الفلسفة، ولم تَشُبْه شوائبها. ولذلك سيكون من السهل علينا الإجابة عن هذا السؤال القائل: هل كان هذا المجتمع يشتمل على هذه العدالة التوافقية حقّاً؟ وبطبيعة الحال لا نقصد بذلك نظرية العدالة التوافقية؛ ليُشْكَل علينا بعد ذلك بأن المجتمع الجاهلي كان يفتقر حتّى إلى العلوم الأوّلية، ناهيك عن أن يكون لديهم تنظيرٌ في هذا الشأن؛ بل المراد هو هل أنهم في تعريف العدالة أو تحديد مصداقها كانوا يتجاوزون القاعدة الجماعية أم لا؟ أم أنهم كانوا ـ مثل الفلاسفة ـ

يحملون رؤية فلسفية؟

الشاهد على توافقية العدالة لدى عرب الجاهلية

هناك بعض المؤشّرات المتوفّرة التي تثبت أن العدالة في المجتمع الجاهلي كانت عدالة توافقية. وأما أن تكون هذه التوافقات ضعيفة أو غير كافية فهو بحثٌ آخر. ولكنْ مهما كان فإن اتّخاذهم للقرارات كان يتمّ عبر آلية التوافق.

وفي ما يلي نستعرض بعض نماذج الظلم والعدل في المجتمع الجاهلي:

عرب الجاهلية وحلف الدفاع عن المظلومين

لقد كان لدى العرب حلفٌ يقضي بالدفاع عن المظلوم ومقارعة الظلم[٣]. قد يُقال: إن المجتمع الجاهلي ـ بسبب جهله ـ كان يقضي على الواقعيات، ويخالفها لا شعورياً، ويعمل في نهاية المطاف على ما يخالف الواقع، ولكنْ لا يمكن القول: إنه كان مجتمعاً ظالماً، وإنه يسارع إلى ارتكاب الجَوْر متعمِّداً.

وهناك عدّة أدلّة لا تبيح استخدام هذا التعبير بشأنهم:

إمضاء الإسلام لبعض الحقوق السائدة في الجاهلية

من ذلك: **أوّلاً**: أن الإسلام قد أمضى بعض الحقوق التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، مع رفضه لكافّة الحقوق الظالمة والمجحفة.

وثانياً: إنهم كانوا يمتلكون حلفاً للدفاع عن المظلوم.

وثالثاً: إنهم كانوا قد وضعوا مختلف المعاهدات والقوانين بشأن الحروب. إن الحرب منشأٌ للظلم، وحتّى اليوم تُعَدّ الحروب واحدة من مصاديق أو مناشئ الظلم. إن الحرب تمثِّل مصدراً للكثير من أنواع الظلم. ولذلك فقد عمد العرب في الجاهلية إلى وضع قواعد وقوانين للحروب، ومن ذلك أنهم حرموا القتال في أربعة أشهر معيّنة. وهذا يشير إلى أنهم كانوا يميلون إلى السلم والعدل، وكانوا يرومون القضاء على هذه الظاهرة القبيحة واجتثاثها ما أمكنهم.

كان العرب في الجاهلية يصفون النبي الأكرمﷺ بالأمين

الأمر الآخر الذي يدلّ على أن المجتمع الجاهلي في تلك المرحلة كان ينزع إلى العدالة أنه كان يلقِّب النبي الأكرمﷺ بالأمين. إن تلقيب النبي بهذا اللقب، والرجوع إليه في النزاعات بوصفه أميناً، يثبت أنهم كانوا ينشدون تطبيق الإنصاف والعدالة.

تبرير وأد البنات ومطالبة الجاهليين بالعدالة

قد يَرِدُ هنا بعض الإشكالات، ومنها: لو قلنا بوجود نوعٍ من الجاهلية في المجتمع الجاهلي حقَّ لنا أن نتساءل: لماذا كان وأد البنات شائعاً بينهم بوصفه حالة سائدة ومقبولة؟ والجواب عن ذلك: صحيحٌ أن نظامهم لم يكن عادلاً، إلاّ أن هذا لا يعني أنهم كانوا ينظرون إلى هذه الظاهرة بوصفها من مصاديق الظلم، فحتّى الأشخاص الذين كانوا يرتكبون هذه الجريمة ويقتلون بناتهم لا يفعلون ذلك بوصفه ظلماً، وإنما كان يقترفون ذلك لأنهم يعتبرون البنت عاراً عليهم، والعار قبيحٌ، والقبيح لا ينسجم مع العدل. فقد كانت طريقتهم تقوم على أن الشيء إذا كان ينطوي على عار، واعتبره الجميع عاراً، وجب على الجميع أن يتخلَّص من هذا العار.

۞ إن ادّعاء وجود عدالة في المجتمع الجاهلي أمرٌ يدعو إلى التأمّل. يبدو أن المجتمع الجاهلي كان يقوم على أساس الظلم، وليس على العدالة ـ سواء على مستوى العلاقات الفردية أو الاجتماعية أو حتّى في أصل العلاقات الاعتقادية ـ، وكانت العلاقات في المجتمع الجاهلي حتّى في تعابير القرآن الكريم والسنّة الشريفة تدور حول محور الظلم، دون العدل. وإن وجود الأشهر الحُرُم لا يُشير إلى نزوع إلى العدل، وإنما تمشّياً مع ما تقتضيه المصلحة، حيث يتمّ استغلال تلك الأشهر في تنظيم شؤون الحياة، والتمهيد للعودة إلى الحروب والغارات في الأشهر الباقية.

الأمر الآخر الذي ينفي سيادة مفهوم العدالة بين العرب في المرحلة الجاهلية هو تغليب النزعة القبلية والعصبية، فالذي كان يحظى بالأهمّية عندهم هو مصالح القبيلة، وعلى الرغم من علم أفراد القبيلة أن هذا الأمر باطلٌ ومجانب للحقّ، ولكنْ حيث يتعلق الأمر بالقرابة والانتماء القبلي فإنهم يدوسون على جميع الحقوق من أجل

الحفاظ على حقّ القبيلة. وقد جاء الإسلام لكي يواجه هذه العصبية الجاهلية بشدّةٍ. وإن مسألة الأواصر القبلية والقصاص والديات وما إلى ذلك إنما يأتي في سياق أن المنطق الجاهلي لا يعترف بأيّ خطوطٍ حمر، ولا يقرّ بأيّ عدالة، إلاّ ما كان ضمن دائرة رابطة الدم أو القبيلة. وعليه فإنهم لا يعترفون بأيّ حقٍّ من الحقوق، ناهيك عن العدالة. وعليه لا وجود أساساً لمفهوم العدالة في المجتمع الجاهلي أبداً. وبطبيعة الحال إذا اعتبرنا العدالة بمعنى رعاية القواعد التي تحكم بناء المجتمع فإن جميع المجتمعات في العالم ستكون عادلةً في هذه الحالة، وليس المجتمع الجاهلي فقط.

عدالة كلّ مجتمعٍ طبق معاييره الخاصة

۞ إن المجتمعات طبقاً لرؤيتها لا تكون إلاّ عادلة، ولكن الظلم يأتي من قِبَل الأفراد. فلا تنسبوا الظلم إلى المجتمع؛ لأن المجتمع يمثّل الوجدان العام. نعم، من منطلق تعريف الإسلام للظلم، إذ يقول الله تعالى: ﴿**ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ**﴾ (هود: ١٠١؛ إبراهيم: ٤٥) يكون كلامكم صحيحاً. إن للظلم هنا معنىً خاصّاً، فهو بهذا المعنى يستأصل نفسه، والجهل بدَوْره يؤدّي في نهاية المطاف إلى ظلم نفسه؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ (الأحزاب: ٧٢). وأما بحثنا فهو ـ بغضّ النظر عن رؤيتكم ـ يدور حول السؤال القائل: هل كان هناك في المجتمع الجاهلي توجُّهٌ نحو العدالة أصلاً أم لا؟ والجواب هو أن هذا التوجّه كان موجوداً، والدليل على ذلك أنهم كانوا يبحثون عن نظامٍ يحقّق لهم هذه العدالة.

۞ في ما يتعلّق بسبب اعتناق الشعب الإيراني للإسلام نقول: كان الشعب الإيراني قد ضاق ذرعاً بالظلم. فإذا كان الملك أنوشيروان عادلاً بهذا الاعتبار الذي يعني أنه كان يراعي القواعد الاجتماعية وجب عدم اعتباره ظالماً.

التحوُّل في معايير العدالة

۞ إن ثورة الشعب على الظلم حقٌّ تقرّه جميع الشرائع والأنظمة، وهو حقٌّ معترف به رسمياً. فلو أن العدالة التوافقية أدّت في نهاية المطاف إلى الظلم، ولم تتمكن

من تلبية تطلّعات الشعب وتحقيق ما يصبو إليه، فإن الشعب سوف ينتفض لا محالة. وهذه الانتفاضة والثورة لن تكون ضدّ الاتفاق المبدئي، وإنما هو توافقٌ من أجل تغيير قواعد العدالة. والثورة من أجل تغيير قواعد العدالة أمرٌ مختلف عن الثورة ضدّ العدالة نفسها. فرُبَما كان أولئك الملوك غير ملتزمين بالأُطُر التي وافقوا عليها مبدئياً، وهذا الأمر يجب أن ندرسه من الزاوية التاريخية.

❁ ولكن الأمر يبدو وكأن القواعد التي جاء بها الإسلام كانت أكثر جَذْباً لهم من القواعد التي كانت لديهم.

۞ أجل، ولكن هذا لم يكن يمثّل ثورة ضد العدالة.

❁ كان نظام الحكم في تلك المرحلة الزمنية نظاماً قَبَلياً يقوم في الغالب على رؤية الشخص وتخطيطه، ويتمّ الاحتفاء بإرادته وتوجّهاته، رغم وجود مفهوم الشورى والتوافقات الجزئية والتفصيلية بينهم.

۞ لا زلتم تصرّون على دراسة هذه المسألة بالأدوات المعاصرة. لا يمكنكم القول: يجب على المنظومة أن لا تكون فردية، ولا بُدَّ أن تكون جماعيةً وقائمة على أساس مبدأ الشورى. وإنما الكلام هو: هل كان لديهم توجُّه نحو العدالة؟ في المجتمع الذي يفتقر إلى نزعةٍ نحو العدالة يجب أن لا نجد موضعاً من الإعراب لمفردة الأمين في المجتمع الظالم. إن تعلُّق ذلك المجتمع بالنبيّ الأكرمﷺ، وإطلاقه لقب (الأمين) عليه، ومراجعته في حدود ما تسمح به بنيتهم، كلّ ذلك يشير إلى وجود أرضيةٍ لتقبُّل العدالة في ذلك المجتمع في الحدّ الأدنى.

❁ يقوم ادّعاؤكم ـ بطبيعة الحال ـ على فرضية اعتبار الأمانة مساوقة للعدالة. إن جميع القرائن التي أتيتُم على ذكرها أعمّ من المدّعى. تارةً يكون المفهوم مساوقاً للمفهوم مورد البحث، وهناك يمكن للمفهوم أن يكون شاهداً على مدّعانا؛ وأما إذا أخذنا معنىً عامّاً أو خاصّاً بنظر الاعتبار لا يعود بإمكانه أن يكون شاهداً، إلاّ إذا

ضمنا عدّة قرائن؛ كي تقيِّده وتجعله مساوقاً للمعنى مورد البحث.

الاحتراز عن العار التوافقي بوصفه معياراً للبحث عن العدالة

۞ لا شَكَّ في أن الأمانة من مظاهر العدالة. كان المبنى لنشاطهم وممارساتهم يقوم على عدّة أمور، ومن بينها: الاحتراز عن العار. لقد كانوا يعتبرون العار قبيحاً، ويتنصّلون منه، وهذا العار لم يكن منبثقاً من طبيعتهم؛ لأن الإنسان مجبولٌ على حبّ ابنته، وإنما كان هناك توافقٌ قد تحقّق حول هذا الأمر، وكان هذا التوافق من القوّة والرسوخ بحيث يتقدَّم على المشاعر العاطفية والأسرية؛ فكانوا يدوسون على مشاعرهم استجابةً لهذا التوافق. وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك وجودٌ لهذا التوافق، وإن هذا التوافق يأتي في إطار تنظيم العلاقات العامّة أو الاحتراز عن العار.

۞ إن وأد البنات بسبب العار كان مجرَّد جزء من دوافعهم، أما الدافع الرئيس إلى ارتكاب هذه الجريمة فقد كان يتمثَّل في الخوف من العوامل الاقتصادية والسياسية[٤]، فكان الخوف من الفقر يرجِّح كفّة الفتيان على الفتيات، وكان وجود البنت يؤثِّر في المسائل الاقتصادية، حتّى أن البنت لم تكن تعتبر عنصراً منتجاً أبداً، بل كان ينظر إليها بوصفها عنصراً استهلاكياً فقط.

حلف الدفاع عن المظلوم دليل على المطالبة بتحقيق العدالة

۞ لقد كانوا يعتبرون الإملاق أيضاً عاراً، فإذا تعرَّض شخص إلى الافتقار في المجتمع شكّل ذلك نوعاً من العار، الذي يفقد معه الشخص مكانته ومنزلته. وكان أعضاء المجتمع يتقبَّلون هذه الرؤية. وبطبيعة الحال أنا لم أذكر هذا المثال بوصفه مظهراً من مظاهر العدالة. وأما حلف الدفاع عن المظلوم فهو الذي يشكّل مظهراً من مظاهر المطالبة بإقامة العدالة بينهم، ويمثّل شاهداً ودليلاً على نزوعهم إلى العدالة.

۞ هل يقوم ادّعاؤكم على أن مطالبة أفراد المجتمع الجاهلي بالعدالة كانت موجودةً في جميع أبعاد حياتهم؟

كانت المطالبة بالعدالة في المجتمع الجاهلي توافقية

۞ كلاّ، بل الذي أقوله هو أن الاتجاه كان في الجملة يتّجه نحو المطالبة بالعدالة، لنقوم بعد ذلك بدراسة ما إذا كانت هذه العدالة المنشودة لهم عدالة توافقية أم عدالة فلسفية. والذي نفهمه من الحلف الذي تشكّل في المجتمع الجاهلي للدفاع عن المظلوم هو أن هذه العدالة كانت عدالةً توافقية.

۞ في المجتمع القبلي كان حقّ أفراد القبيلة محفوظاً، وفي ضوئه يحظى الفرد بالناصر والحامي والمعين، أما الأجنبي عن القبيلة فلم يكن يتمتّع بأيّ حقوق. وفي المجتمع الجاهلي تتبلور أمور، من قبيل: الولاء، وضمان الجريرة، وحلف الفضول، فما هو منشأ هذه الأمور؟ وهل كانوا يُقيمون التحالفات لأولئك الذين لم يكن لهم مَنْ ينصرهم أم أن الذي كان مهمّاً في البين هو الوشائج القبلية فقط، والذي لا يكون منتمياً إلى القبيلة، لا يمتلك أيّ حقٍّ من الحقوق؟

العدالة التوافقية في المجتمع الجاهلي ضمن الإطار القَبَلي

۞ ان الوشائج القبلية لا تعتبر اليوم مستساغةً من وجهة نظركم؛ ولكن عليكم الالتفات إلى أنهم قد نشأوا وترعرعوا في أحضان القبيلة، وكانوا يرَوْن العدالة في الالتزام بتقاليد القبيلة. وبطبيعة الحال نحن لا نقول: إن ما كانوا يرَوْنه من العدالة يجب أن يكون من العدالة حتماً، وإنما الذي نقوله هو أنهم كانوا من القبائل المترحّلة التي تسكن الصحراء، وكانوا يضطرّون أحياناً إلى أكل الجراد والزواحف، وبطبيعة الحال كانوا يهاجرون التماساً للكلأ وينابيع الماء والغدران، وبذلك كانت تتشكّل القبائل، وتنعقد التحالفات والمعاهدات في ما يتعلّق بتحقيق العدالة ضمن الإطار القَبَلي. وعليه إن تبلور القبائل في العصر الجاهلي كان محكوماً بالاقتضاءات الاجتماعية والتاريخية. ثم كانوا يعملون ـ في إطار الاستجابة لبعض الأمور ـ على عقد وإبرام التحالفات والعهود والمواثيق لرعاية الحقوق. لقد كان فهمهم للعدالة والحقّ يندرج في إطار فهمهم القَبَلي.

۞ تقولون: إن هذه التحالفات تأتي في إطار مراعاة الحقوق وضمان العدالة، ونحن نقول: إن هذه التحالفات إنما كانت تقوم على أساس ضمان مصالحهم الخاصّة، الأعمّ من أن تكون تلك المصالح عادلةً أم ظالمة.

۞ أرى أن العدالة تعني التوزيع العادل للمنافع.

۞ إن هذه التحالفات كانت تشمل الأمور العادلة وغير العادلة، وكان الهدف منها ضمان مصالح القبيلة الصغيرة عندما تحصل على دعم وحماية قبيلةٍ أكبر، وهذه القبيلة الأكبر بدَوْرها تبحث عن ولاء وحماية قبيلةٍ أخرى أكبر منها. فكان هؤلاء يبحثون عن ضمان مصالحهم من خلال بناء تحالفات بين القبائل الكبرى والصغرى، ولم يكونوا يحملون هموم الحقوق.

توزيع المصالح من مصاديق العدالة

۞ إن من بين أهمّ النظريات حول العدالة تلك النظرية التي تربط العدالة بالمنفعة، بمعنى أنه إذا تمّ توزيع المنافع والمصالح سوف تتحقّق المساواة أيضاً.

۞ إنما يدور بحثنا حول هذه المساواة.

محدودية العدالة في المجتمع الجاهلي

۞ إن التركيبة القَبَلية لا يمكنها القيام بالتوزيع المتساوي فوق طاقتها، فيبقى ذلك في حدود التحالف. وعليه لا يمكن لنا أن نتوقّع من هذه المنظومة أن تتمكّن من توزيعٍ متكافئ للمزيد من النعم والمواهب في مختلف أبعاد الحياة.

۞ ليس الكلام حول التمكُّن وعدم التمكُّن، بل الكلام يدور حول انضمام القبائل الصغيرة إلى القبائل الكبرى من أجل إحلال النظم، ولم يكن الهدف من هذا النظم تحقيق العدالة بالضرورة. ولكي نثبت العدالة نحتاج إلى المزيد من الشواهد.

العدالة الفطرية لدى البشر

لقد كان المجتمع الجاهلي ـ كما يلوح من اسمه ـ مجتمعاً جاهلاً، وكان يفهم العدالة من هذه الزاوية. إن العدالة أمرٌ ذاتي في جبلّة البشر. وكان جُلّ ما يقدرون على فهمه هو أن المنتسب إلى القبيلة إذا لم يحْظَ بدعمها وحمايتها فإنه سوف يُسْحَق تحت سنابك خَيْل القبائل الأخرى.

يمكن أن نرى جذوراً من العدالة في معاهدة حلف الفضول التي عقدت من أجل حماية المظلوم. ولكنْ ما مدى إمكانية تعميم هذه النزعة إلى تحقيق العدالة في ذلك المجتمع؟ ففي مقابل هذه المعاهدة نجد ظاهرة وأد البنات ضاربةً بأطنابها في عمق المجتمع الجاهلي!

لم تكن ظاهرة وأد البنات هي الطابع الغالب، وإنما كانت مقتصرةً على بعض القبائل.

خُذْ بنظر الاعتبار مجتمعين أو قبيلتين تتنازعان حول توزيع المصالح، غاية ما هنالك أن إحداهما تنطلق من منطلق الضعف؛ والأخرى من منطلق القوّة. وحيث إنهما تعيشان هذا الواقع اللامتكافئ فإنهما يتوصّلان إلى إبرام مثل هذه التحالفات والمواثيق. هل تعتقدون أن القبيلة المغلوب على أمرها ترى العدالة متحقّقة في هذا الحلف والميثاق؟ إن المجتمع الجاهلي يرضخ لمثل هذه التحالفات على الرغم من أنه لا يراها عادلة. بينما سماحتكم تدّعي أن كلّ أنواع النظم والتحالفات وأيّ اتفاق كان يتبلور في ذلك المجتمع يُعَدّ عادلاً.

الفرق بين الاتفاق العامّ والاتفاق الجزئي

لم تكن جميع التحالفات معيارية، غاية ما هنالك أن تحالفاتهم واتفاقياتهم العامّة إنما كانت تهدف إلى إيجاد النظم والتوزيع العادل، رغم أنهم لم يتمكّنوا من تحقيق التوزيع العادل. وإن ذهنيتي وذهنياتكم قد تأثّرت بثلاثة اتجاهات، وهي:

١ـ فهمنا للإسلام بوصفه تجسيداً للعدالة المشتملة على روح النوايا الطاهرة والصادقة؛ فنقول لذلك: إن فلاناً إنسانٌ طاهر وعادل، ويراعي الحقوق.

٢ـ لقد تعرَّفنا على الأحكام الإسلامية والعدالة التي بيَّنها الإسلام.

٣ـ إننا من الناحية العقلائية والمجتمع البشري والازدهار العلمي قد حصلنا كذلك على سلسلةٍ من الآراء التي تطمح إلى تحقيق العدالة.

وإنكم من زاوية هذه الاتجاهات الثلاثة تنظرون إلى المجتمع الجاهلي بوصفه من أسوأ المجتمعات الظالمة.

❁ يمكن القول: إن تحالفاتهم واتفاقياتهم من أجل إيقاف الحرب كانت تمثِّل واحداً من تلك المعايير، وأما أن يكون محتوى كلّ اتفاق متطابقاً بالضرورة مع المعايير فهو بحثٌ آخر. لنفترض أن حصّتكم تبلغ الثلاثة أرباع، وحيث إني أتمتَّع بقوة أقلّ سوف أقتنع بنصيبي في الربع. فهل يُعَدّ هذا الاتفاق متطابقاً مع المعيار أو العدالة؟!

عدم اشتراط العدالة في اتصاف الاتفاق بالعدالة

✧ أنتم تفترضون أن أحد طرفي التعاقد إذا قام بسلوكٍ أو فعلٍ معيَّن وجب عليه القول: هذا ما أراه عادلاً؛ في حين أنه ليس بالضرورة أن يكون هناك توجّه من قِبَل هذا الطرف المتعاقد إلى العدالة، وإنما يكفي أن يرى ما يقوم به صحيحاً للاتفاق على هذا الأساس، ويكون هذا هو معنى العدالة.

❁ هل يدور البحث حول مفهوم العدالة؟

تقدُّم البحث التاريخي للعدالة على تعريفها

✧ لا أروم تعريف العدالة. فعلينا أوّلاً أن نبحث في التاريخ لنصل إلى النتائج. والذي أريد قوله هو أن العصر الجاهلي كان يحمل بذور العدالة الفطرية. فعلى الرغم من أنهم كانوا يعيشون حالة من الجهالة، إلاّ أنهم كانوا يمتلكون عدالةً فطرية،

ولم تكن هذه الفطرة نتيجةً لما تمخّضت عنه الفلسفة الإيرانية أو اليونانية، وإنما كانت على أساس من الاتفاقيات التي أُبرمَتْ من أجل إقامة النظم وتوزيع المصالح والمنافع فيما بينهم، رغم أن توزيع هذه المنافع كان مقروناً بنسبة مئوية متدنّية ومشوبة بالظلم أيضاً. ولست بصدد القول: إن العدالة تعني ما يتمّ الاتفاق عليه بشأنها. وإنما يأتي دَوْر هذا البحث في المراحل اللاحقة. إنما المراد هو أن ذلك المجتمع غير الفلسفي كان يعمل بشكلٍ توافقي. إن المجتمع الجاهلي في تلك المرحلة؛ حيث كان قد تخلّى عن الفلسفة بمعناها الخاصّ، فقد انطلق من الطبيعة، وتوصّل إلى التوافق حديثاً. لقد كانت آلية وصول ذلك المجتمع إلى العدالة آليةً توافقية، حتّى إذا كان هذا الأمر ظالماً.

لا يمكن لأيّ مجتمعٍ أن يكون ظالماً

أرى أن المجتمع لا يستطيع أن يتجاهل فطرته، أو يتجاوز الاتفاقيات الجماعية، دون اتفاقيات الأفراد والحكام. إنهم كانوا ـ على كلّ حالٍ ـ يسعون إلى توزيع المنافع والمصالح. فهل العدالة شيءٌ غير توزيع المصالح؟ إننا نرى بعض معالم العدالة في ذلك المجتمع متمثّلة بحفظ الأمانة؛ لأن هذه المعالم تنبثق من مناشئ إنسانية مشتركة، ولكننا نكتفي بالتفاعل إيجابياً مع ذلك القسم من مظاهر مطالبتهم بالعدالة التي تنسجم مع أفكارنا فقط. لقد رصدوا عقوبات للمتمرِّدين والمخالفين في إطار إقامة النظام، وقد أقرّ الإسلام تلك العقوبات وأمضاها.

آيات العدالة

من المناسب هنا أن نستعرض بعض الآيات المتناغمة مع التوافق، لنرى هل تتوافق هذه الآيات القرآنية مع التوافق أم لا؟ وهذه الآيات من قبيل:

ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠).

ـ ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨).

ـ ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨).

- ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لاَ تَعْدِلُوا﴾ (المائدة: ٨).

ونحن قبل الرجوع إلى القرآن الكريم توجَّهنا في بحثنا إلى المجتمع الجاهلي، ولم نعرِّف هذا المجتمع بوصفه مجتمعاً يسعى إلى الظلم برمّته عامداً. إنهم كانوا ـ مثل سائر إخوتهم في الإنسانية ـ يسعون إلى تحقيق مطالبهم الفطرية، ومن بينها: العدالة، في حدود الاستعداد ومستوى الوعي والمعرفة والأوضاع البيئية، وعدم خبرتهم في إدارة السلطة بطبيعة الحال. إنهم كانوا يرَوْن الآلية الصحيحة في ضمان المساواة وتحقيق العدالة تكمن في عقد التحالفات وإبرام العهود والمواثيق، بمعنى أن آلية الوصول إلى تحقيق العدالة كانت آليةً توافقية.

أسباب تقدُّم البحث التاريخي على بحث أدلة العدالة اللفظية

إن السؤال الذي يَرِدُ هنا يقول: لماذا يتعيَّن علينا الرجوع إلى المجتمع الجاهلي لفهم تحليل العدالة من وجهة نظر الإسلام؟ والجواب عن ذلك هو: إن السبب في ذلك يعود إلى أن القرآن الكريم قد نزل في بيئتهم، وفي ظلّ ظروفهم وشرائطهم الاجتماعية؛ ومن ناحيةٍ أخرى: إن العدالة يمكن أن ترتبط بجميع أبعاد المجتمع وفهم الشرائط الاجتماعية وجميع أنواع العقلانيات المرتبطة بذلك المجتمع. إذن لا بُدَّ في تكوين رؤيةٍ صحيحة عن العدالة من النظر إلى أوضاع ذلك المجتمع من ناحية العدالة، لنرى ما هو الشعور المعتمل في الخطابات القرآنية أو لغة القرآن والنبيّ بالنسبة إلى تلك الأوضاع. فهل يقوم الشعور على أن القرآن يروم إلغاء العدالة التي كانت تحكم ذلك المجتمع بشكلٍ كامل، أم أنه يقتصر على إلغاء جانب منه فقط، أم أنه ينفي آلية الوصول إلى العدالة أو جانب من اتفاقياتهم؟ وإنكم إذا أردتم إدخال بحثكم منذ البداية وبشكلٍ مباشر في مقولة دراسة النصوص الناظرة إلى العدالة لا يمكن تسمية ما تقومون به بحثاً وتحقيقاً علمياً، وإنما سيكون مجرّد تحقيقٍ افتراضي لا ينطبق على الوقائع في شيء. وإن الرجوع إلى المجتمع الجاهلي إنما يأتي لهذه الغاية.

❁ هل عدالة المجتمع بوصفه مجتمعاً ـ لا بوصفه فرداً ـ تعني أنه يمتنع على جميع أفراد المجتمع أن يتَّجهوا نحو الفساد والضياع ومناهضة العدالة. فإذا كان الأمر

كذلك فما هو سبب إعراض قوم لوط وغيرهم من الأقوام الأخرى عن العدالة الأخلاقية؟

إمكان اجتماع المطالبة بالعدالة والضلال

إنما الممتنع هو أن لا تكون لدى المجتمع فطرةٌ إلى العدالة، بمعنى أن المجتمع يتّجه نحو العدالة حتماً. وإن الموجود في أدبياتنا الدينية هو مفهوم الضلال، وعليه يجب عدم الخلط بين مفهوم الهداية الدينية والعدالة. ومن هنا قد يكون الحاكم عادلاً، ولا يكون متديّناً، ومن ذلك أننا نقرأ في عهد الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر قوله: إنك تذهب إلى بلدٍ (مصر) شهد مختلف تعاقب حكام الجَوْر والعدل عليه[٥]، مع أن المجتمع المصري لم يكن متديِّناً. نعم، إن العدل بمعناه الإسلامي إنما هو قرين المعنوية والتقوى، ولكنْ كلامنا يدور حول العدل الاجتماعي.

فما هو سبب إعراض قوم لوط وقوم نوح عن الفطرة؟

إمكانية المطالبة بالعدالة حتى في الأمم الكافرة

يتمّ هنا ذمّ معصيةٍ خاصّة، ولكنْ ليس من المعلوم أن فطرتهم المطالبة بالعدالة أو تقسيم المصالح الاجتماعية لم تكن قائمةً على أساس الحالة العقلائية. ورُبَما لو أمكن الحصول على بعض الأخبار عنهم ـ أو أمكن لنا البحث في ما توفَّر لدينا من المعلومات بشأنهم ـ لأمكن العثور على مظاهر من العدالة. إن ما نراه من ذمّ الدين لبعض المجتمعات إنما كان بسبب تكذيبهم الأنبياء، والتكذيب قد لا يرتبط ضرورةً بنبذ العدالة. نعم، رُبَما كان هناك ارتباطٌ في بعض الأبعاد، إلاّ أن هذا لا يعني عدم وجود العدالة في المجتمع المكذِّب بالمطلق. إن فطرة العدالة موجودةٌ، رغم إمكان عدم كونها متحقّقة. والدليل على وجود فطرة المطالبة بالعدالة في كلّ مجتمعٍ أن الأنبياء كانوا ـ من أجل الحيلولة دون تكذيبهم من قِبَل قومهم ـ يركِّزون على هذه الفطرة.

وعلى هذا الأساس فإن كلّ مجتمعٍ يتّجه نحو العدالة، ولا سيَّما المجتمعات التي لا تخضع لسيطرة الدولة؛ لأن الدول والحكومات هي منشأ الظلم. في المجتمعات البسيطة التي تدار حول محور القبيلة تُعَدّ النزعة القَبَلية وسيلةً لضمان العدالة والأمن. ولذلك قد يكون هناك اليوم الكثير من الذين يؤيِّدون الأوضاع القبلية، ويفضِّلون الحالة القبلية على الحكومة والدولة.

۞ لا شكّ في وجود أصل الفطرة المطالبة بالعدالة، غاية ما هنالك هناك فرقٌ بين تحقُّق هذه الفطرة في منظومة الإنسان وبين تحقُّقها في الخارج وعلى أرض الواقع.

الفرق بين الفطرة إلى تحقيق العدالة وبين تحقُّق العدالة في الخارج

۞ هناك فرقٌ بين وجود أصل الفطرة إلى تحقيق العدالة وبين تحقُّقها على أرض الواقع. ومدّعانا هو المفهوم الثاني.

۞ ما قلتموه من عدم تساوي النسبة بين الفساد ومناهضة العدالة كلامٌ صحيح، ولكنّنا نجد القرآن في الكثير من الموارد يذمّ بعض الأمم بسبب ظلمها، وليس لمجرّد فسادها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٢).

الوجه في نسبة الظلم إلى بعض الأمم السابقة في القرآن

۞ هل يأتي ذمّ الظلم في القرآن الكريم على أساس التعريف التوافقي من قِبَل العقلاء أم الظلم بالنظر إلى التعريف الإسلامي؟ يقول الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾** (آل عمران: ١١٧). إن للظلم في ضوء التعريف الديني مفهوماً، وله في ضوء التعريف غير الديني المتّفق عليه بين جميع العقلاء ـ سواء المتديّنين منهم أو غير المتديّنين ـ معنىً آخر. إن الظلم في هذه الحالة قد يكتسب معنىً خاصاً، كما أن العدل كذلك أيضاً.

والنقطة التي أريد التأكيد عليها هي أن المجتمع الجاهلي لم يكن له نصيبٌ من التعاليم الفلسفية، وإن هذا المجتمع لم يقُمْ على أساس العدالة بمعناها الطبيعي والفلسفي الذي كان موجوداً آنذاك في اليونان، ورُبَما في إيران أيضاً.

إن العدالة الطبيعية في الأساس ـ إذا صحّ هذا التعبير ـ بمثابة الكرة التي يتمّ تداولها بين الحكّام وساسة الدول من جهةٍ، وبين الفلاسفة (في التنظير) من جهةٍ أخرى، وكانت هذه الكرة تتقاذفها الأيدي ويتمّ التحاور على هذا الأساس. إن المجتمع القَبَلي لم يكن يتمتّع بوجود الفلاسفة، ولم تكن لديه دولة، وبالتالي فإنه كان يعيش حياته على أساسٍ من التوافق، بمعنى أنهم كانوا يتوافقون على كلّ قاعدةٍ تضمن لهم العدالة والأمن وإقامة النظام؛ كي لا يصيبهم غير المقدار القليل من الظلم والعدوان. وأرى أن جميع وسائل وأدوات ضمان العدالة في ذلك المجتمع كانت تتمّ عبر آلية التوافق، بمعنى أنه كان هناك مسارٌ وعقل جمعيّ هو الذي يتّخذ القرار، وكان يقرِّر الدفاع عن المظلوم، ويعقد التحالفات على هذا الأساس.

۞ لقد عمدتم إلى تقسيم العدالة إلى: طبيعية؛ وتوافقية، فهل هناك من قسمٍ ثالث؟ طبقاً لهذا التقسيم لا يمكن أن نتصوَّر أن المجتمع في شبه الجزيرة العربية؛ حيث كان بعيداً عن اليونان، ولم يكن يمتلك عدالة طبيعية، أو لم تكن هذه العدالة مفهومة بالنسبة له، إذن يجب أن تكون العدالة التي تحكمه هي من نوع العدالة التوافقية؛ فإن هذا الاستدلال يقوم على عدم وجود شقٍّ ثالث.

عدالة الآداب والتقاليد مع العدالة التوافقية

۞ لو أردنا أن نجعل المبنى قائماً على انحصار العدالة بين هاتين الحالتين فإن نفي إحداهما يؤدّي إلى إثبات الأخرى بطبيعة الحال، وعندها يكون كلامكم صحيحاً. بَيْدَ أن المدّعى يقول: إن هناك شواهد بأيدينا تثبت تبلور ضمان الأمن والعدالة من خلال مسار التوافق. وفي الوقت نفسه لا يمكن لنا أن ننفي أن جانباً من المطالبة بالعدالة في المجتمع كان يتمّ من خلال نوعٍ من الالتزام بالآداب والتقاليد؛ إذ

هناك تعريفٌ ثالث يعتبر العدالة بمعنى الالتزام بالآداب والتقاليد الاجتماعية، وإن كانت هذه الآداب والتقاليد من الموروثات القديمة. بَيْدَ أن هذا لا يضرّ بما ندّعيه؛ وذلك لأنكم تشاهدون التيار الحيوي المطالب بالعدالة في ذلك المجتمع على نحو الموجبة الجزئية، حتّى على خلاف ما كان عليه أسلافهم، وكانوا يتّفقون وتتبلور الأعراف والتقاليد على هذا الأساس.

نماذج من توافقات المجتمع الجاهلي لإدارة المجتمع

لذلك كانت التقاليد والأعراف في مختلف المراحلة الجاهلية متفاوتة، وكانت هناك مرحلة الجاهلية الأولى؛ ومرحلة الجاهلية الثانية، وكانت المرحلة الثانية قريبة من ظهور عصر الإسلام. لقد كان المجتمع الجاهلي مجتمعاً حيّاً، وكان على الدوام يتّخذ قرارات جديدة، وكان الكثير من القرارات الهامة في المجتمع الجاهلي، التي تمّ تسجيلها في التاريخ، ذات صلةٍ بالمجتمع القريب من عصر النبيّ وعلى أعتاب ظهور الإسلام. وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نسوق الكثير من الشواهد التي تثبت أنهم كانوا يُبْدون أهمّيةً وقيمة كبيرة للتوافق.

إن المجتمع الذي لا يمتلك دولة يتّجه في إدارة شؤونه إلى التوافق. إنهم منذ اليوم الأول أبدعوا النظام القَبَلي أو الولاء والتحالف؛ كي يتمكّنوا من تحقيق التعايش السلمي. كان المجتمع الجاهلي يمتلك عدّة محاور وأُطُر، ومن بينها: التحالف. والآخر هو الحساب الخاصّ في مورد «الزمان» و«الأيام». وفي الحقيقة إن أصل مفهوم «أيام الله» الموجود في الإسلام مأخوذٌ من ذلك المجتمع، غاية ما هنالك أنهم كانوا يسمّونها أيام العرب. وربَما كان منشأ بحث «الشهور» ينبثق من هذه الناحية أيضاً. كما أن تقبُّل الجوار وطلب الحماية من المحاور الأخرى التي كانت سائدةً بينهم. ويمثّل السخاء والكرم مبنىً آخر لإدارة المجتمع. إن السخاء في ذلك المجتمع لم يكن ظاهرةً فردية يمكن تهميشها، كما هو الحال في مجتمعنا. لقد كان الكرم في المجتمع العربي يمثّل ظاهرةً، وكان الكثير من الأمور الإنسانية يتمّ إنجازه عن طريق التفضُّل والسخاء والكرم.

أفضلية عرب الجاهلية على المجوس

إن وصف المجتمع العربي قبل الإسلام بالجاهلي إنما كان بالقياس إلى الإسلام، ولكنّ هذا لا يعني أن المجتمع الجاهلي كان أسوأ حتّى من المجتمع الإيراني، بل رُبَما كان المجتمع العربي الجاهلي من بعض الجهات أفضل منه. فقد ورد عن أبي عبد اللهعليه السلام ـ في حديثٍ ـ «أن زنديقاً قال له: أخبرني عن المجوس كانوا أقرب إلى الصواب في دينهم أم العرب؟ قال: العرب في الجاهلية كانت أقرب إلى الدين الحنيفي من المجوس؛ وذلك أن المجوس كفرت بكلّ الأنبياء ـ إلى أن قال: ـ وكانت المجوس لا تغتسل من الجنابة، والعرب كانت تغتسل، والاغتسال من خالص شرائع الحنيفية. وكانت المجوس لا تختتن، والعرب تختتن، وهو من سنن الأنبياء، وإن أول مَنْ فعل ذلك إبراهيم الخليل. وكانت المجوس لا تغسِّل موتاها ولا تكفّنها، وكانت العرب تفعل ذلك. وكانت المجوس ترمي بالموتى في الصحاري والنواويس، والعرب تواريها في قبورها وتلحدها، وكذلك السنّة على الرسل. إن أول مَنْ حفر له قبر آدم أبو البشر، وألحد له لحدٌ. وكانت المجوس تأتي الأمّهات وتنكح البنات والأخوات، وحرّمت ذلك العرب. وأنكرت المجوس بيت الله الحرام، وسمَّته بيت الشيطان، وكانت العرب تحجّه وتعظّمه وتقول: بيت ربّنا. وكانت العرب في كلّ الأسباب أقرب إلى الدين الحنيفي من المجوس...»[٦].

إمضاء الإسلام لبعض تقاليد عصر الجاهلية

من هنا فإن المجتمع الجاهلي لم يكن يخلو من الحياة الإنسانية بالمَرّة، ورُبَما أمكن الادّعاء بأن هذا المجتمع كان يحتوي على أشياء من الديانة الحنيفية، ولذلك فإن بعض تقاليدهم وأعرافهم تصبح جزءاً من تعاليم ديننا ـ سواء في ذلك تقاليدهم الاجتماعية أو الدينية ـ، من قبيل: الحجّ، حيث إن الكثير من عناصر الحجّ كانت موجودةً لديهم بنحوٍ من الأنحاء.

إننا من خلال ذكر هذه الشواهد نروم إثبات ثلاثة أمور:

الأوّل: إن المجتمع الجاهلي كان يسعى إلى تحقيق العدالة، وكان لفطرتهم

هذه تجلٍّ وظهورٌ اجتماعيّ.

الثاني: إن المجتمع الجاهلي كان يتّجه من مسار التوافق إلى بناء التقاليد والأعراف.

الثالث: إن وجود الظلم بينهم كان ناشئاً من أمرين، وهما: الجهل؛ وضعف البنية الاجتماعية.

ومن هنا أطلق الإسلام على ذلك المجتمع اسم (الجاهلي)، ولم ينعَتْه بالظلم؛ لأنه في الحقيقة إنما كان مجتمعاً أمّياً، ولم يكن يستطيع إلى ذلك سبيلاً في بعض الأحيان. وحيث كان هذا المجتمع في الوقت نفسه يتّصف بالعصبية والحمية والغرور والتكبُّر والصَّلَف كان الكثير من الإشكالات والصفات الأخلاقية السلبية تنشأ من هذه الظواهر.

شواهد على العدالة التوافقية في المجتمع الجاهلي

الشاهد الأوّل: انتخاب شيخ القبيلة

انتخاب شيخ القبيلة، بمعنى أن النظام القبلي كان يحتوي على انتخابات. وكما جاء في الكتب التاريخية أنهم ذكروا شروطاً ومواصفات يجب أن يتحلّى بها شيخ القبيلة، نشير في ما يلي إلى بعضها: **الشرط الأوّل**: أن يكون معروفاً بنصرة الضعيف، وأن يكون بابه مفتوحاً للضيف؛ **والشرط الثاني**: أن يتحمل دية الفقير، وما إلى ذلك من الصفات الأخرى. وقد اشتملت كتبنا الفقهية على شيءٍ من هذه المواصفات أيضاً.

الشاهد الثاني: التحالف

بالإضافة إلى ضمان العدالة داخل القبيلة، كانوا يتّجهون إلى ما هو أبعد من دائرة القبيلة الضيّقة، فكانوا لذلك يعقدون التحالفات لضمان العدالة على نطاق أوسع في حدود ما تستوعبه أفهامهم. وكان بسط الأمن، وعدم إلحاق الأذى بالمظلوم، والتعايش السلمي، من الأمور التي يرَوْنها ذات قيمةٍ إيجابية عالية. وقد جاء في التاريخ

أنهم كانوا يجنحون إلى الصلح والسلام فيما بينهم، وفي الصلح دوافع إنسانية، أو تنصُّل من العنف.

الشاهد الثالث: حلف الفضول

ومن تلك التحالفات: (حلف الفضول)، الذي يستحقّ التأكيد عليه بشكلٍ خاص. لقد تمّ إبرام حلف الفضول مرّتين. وجاء في الحلف الأول: يجب عدم السكوت على الظلم الذي يتعرَّض له المظلوم. والملفت في ذلك أن هذا الحلف لم يكن يقتصر على خصوص أبناء القبائل المتحالفة فقط، وإنما يشمل كلّ عابر سبيلٍ أو مستطرقٍ يدخل حدود سلطة تلك القبائل المتحالفة ويطاله الظلم. ثم كان هذا الحلف قد طواه النسيان. وأما التحالف الثاني الذي عُرِف بحلف الفضول فقد كان عندما تعرَّض شخصٌ إلى ظلم، واستغاث بصوتٍ عال يطلب النصرة من الناس، والغريب أنه اجتمع عددٌ من كبار شيوخ القبائل، وأبرموا ذلك الحلف، وكان النبيّ الأكرمﷺ ممَّنْ حضر إبرام ذلك الحلف. وكان السبب الذي دعا إلى عقد هذا الحلف هو الدفاع عن المظلوم.

❁ رُبَما كانت مسألة حلف الفضول حادثةً بسيطة وقعت في برهةٍ من الزمن، ولم تكن مسألةً عامة، يشارك فيها جميع القبائل أو أغلبها.

۞ بل كانت أغلب القبائل مشاركةً في هذا الحلف. وبطبيعة الحال لا بُدَّ من التأكيد مجدّداً على أن مسار المطالبة بالعدالة في المجتمع الجاهلي يجب أن لا يُقاس بالإسلام؛ لأن النتيجة التي سيحصل عليها المجتمع الجاهلي عندها ستكون صفراً، وإنما ندّعي أن النظام القبلي المحدود في العصر الجاهلي كان يجنح نحو رفع الظلم.

❁ إذا كنتم تريدون إثبات مدّعاكم بحادثةٍ مفردة فيجب التعرُّف على تلك الحادثة أوّلاً. أنتم تنظرون إلى حادثة حلف الفضول نموذجاً لتيّارٍ عامّ مطالب بالعدالة، في حين أن الأمر لم يكن كذلك؛ فإن حلف الفضول كان قليل الوزن وضعيف الوَقْع

وهامشياً من الناحية الاجتماعية.

حلف الفضول بوصفه اتجاهاً شاملاً

✪ بل العكس هو الصحيح؛ فلم يكن حلف الفضول حلفاً هامشياً. انظروا إلى هذه القضية من زاوية أن القبيلة في العصر الجاهلي كانت تعطي الأهمّية لبسط العدالة داخل القبيلة، وإن هذه الفطرة كانت تجد لنفسها إمكانية الظهور والتحقّق ضمن إطار القبيلة بشكلٍ أكبر، ولكنْ كلّما عجزت قبيلة عن ملء الخلأ كان يتمّ طرح المشكلة في سياق عقد تحالف بين القبائل. وفي مثل هذه الظروف نجدهم يبدون قلقاً حتّى تجاه الغرباء والآتين من خارج القبائل المتحالفة. إن حلف الفضول يمثِّل شاهداً على الحساسية التي يحملونها تجاه الظلم، وكانوا لذلك يبحثون عن وسائل للحدّ من الظلم. وهذا المقدار في حدّ ذاته يُعبِّر عن وجدان. فإذا لم نعترف بأن هذا الأمر كان يمثِّل ظاهرةً عامّة فلا أقلّ من اعتباره شاهداً على وجود نزعة إلى العدالة.

الشاهد الرابع: تجنُّب قتل الحيوانات واقتلاع الأشجار

ممّا قيل في صفة المجتمع الجاهلي: إنه كان يتورّع عن قتل الحيوانات اعتباطاً، وكانوا يرَوْن للبهيمة حقّاً، وكذلك لم يكونوا يعمدون إلى قطع النباتات والأشجار عبثاً، إلاّ عند الحاجة.

۞ على الرغم من أن كلامكم جديرٌ بالملاحظة، ولكنْ يبدو أنه لا يمكن إثبات المدّعى الثاني بهذه الشواهد؛ فإن عدم قتل الحيوانات قد يكون لدوافع اقتصادية تتوقّف عليها ديمومة حياة المجتمع في تلك البيئة القاحلة، وهذا لا ربط له بالروح المعنوية والفطرة. والدليل على ذلك أنهم كانوا يتورّعون عن قتل الحيوانات، وفي الوقت نفسه يبادرون إلى وأد فتياتهم بكلّ بساطة.

✪ إن المدّعى يقوم على أمرين: **الأوّل**: إنهم كانوا يمتلكون فطرة العدالة، وإلا لما عمدوا إلى الدفاع عن المظلوم. **والأمر الثاني**: إنهم كانوا يعملون على بلورة العدالة

في إطار التوافق. نضيف إلى ذلك أننا لا ندّعي أن العدالة القبلية كانت شيئاً جيّداً، ونحن نعلم أن العدالة الجاهلية كانت حسنةً بالنسبة لهم فقط.

۞ كان المدّعى الآخر يقول: إن العدالة تعني ضمان المصالح.

۞ ذكرتُ أن التركيبة القبلية كانت ضعيفةً، ولم يكن بمقدورها تحقيق العدالة على نطاقٍ أوسع.

۞ على الرغم من ذلك فإن الشواهد المذكورة أعمّ من المدَّعى.

مفهوم العدالة في المجتمع الجاهلي

۞ السبب في ذلك يعود إلى أنكم تنظرون إلى تلك العدالة الدينية المقرونة بالتقوى والنية الصالحة. وأما نحن فنرى في كلّ ما يؤدّي إلى تحقيق الأمن، وتوزيع المنافع والمصالح، وإقامة النظم، ويقرِّب من أجواء السلام، ويحدّ من الظلم والعدوان أو يزيله، توجُّهاً نحو تحقيق العدالة.

۞ هناك مَنْ يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾ (قريش: ١): إن الله هو الذي وفَّر الأمن للمجتمع الجاهلي[٧].

۞ **أوّلاً**: إن كلّ عمل نأتي به فإن الله يمنّ علينا به، ويحقّ له أن يمنّ. **وثانياً**: حتّى في هذا التفسير قيل: إن القبائل في المجتمع الجاهلي كانت تعقد التحالفات لضمان الأمن التجاري.

الشاهد الخامس: طريقة تحرير العبيد

إن منهج تحرير وعتق العبيد لم يكن من المفاهيم التأسيسية في الإسلام، بل كان يتمّ تحرير العبيد في المجتمع الجاهلي في بعض الحالات أيضاً، وجاء الإسلام ليعمل على تقوية وتعزيز هذه الظاهرة. وظاهرة تحرير العبيد لا يمكن أن تنبثق من

روحٍ عدوانية.

الشاهد السادس: السخاء والكرم

الأمر الآخر يتعلّق بالقمار في ذلك المجتمع، حيث نجد هذا الأمر يقترن ببعض النقاط الأخلاقية. هناك أبياتٌ شعرية مأثورة تعبِّر عن وجود النزعة إلى السخاء والكرم. ومن ذلك مثلاً: لو امتنع الخاسر في القمار عن بذل جميع أغنامه أو إبله فإنه سوف يوسم بالبخل. وكانت الأعراف تقضي بأن يعمد الغالب في القمار إلى التضحية بجميع ما يحصل عليه من الإبل والأنعام، وتوزيعها على الجيران والمساكين. ومن ذلك: قول لبيد في بعض شعره: «بذلت لجيران الجميع لحامها»[٨].

ومن هنا نرى أنهم حتّى في الظواهر القبيحة ينشدون بعض الجوانب الأخلاقية؛ من أجل تقديم الخدمات إلى المجتمع. وكان العرب يضرمون النار على الأماكن المرتفعة في الصحراء؛ لتكون منارةً يهتدي بها مَنْ يضلّ الطريق، ويتّجه إليها، ويكون له حقّ الضيافة ثلاثة أيام. وكان هذا الكرم يعود إلى أن ذلك المجتمع لم يكن يستطيع إدارة نفسه من دونه. فلم يكن الأمر يعود إلى أنهم أناسٌ صالحون، وأنهم كانوا يمارسون الكرم قربةً إلى الله، بل يأتي الكرم بوصفه آليةً اجتماعية متَّفق عليها فيما بينهم. كان أفراد المجتمع الجاهلي يقومون ببعض التصرُّفات القبيحة؛ بسبب جهلهم، ومن ذلك أنهم ـ على سبيل المثال ـ كانوا يطوفون حول الكعبة عراةً؛ إذ إنهم كانوا يبحثون أوّلاً عن ثياب الإحرام، فإنْ لم يتمكّنوا من الحصول على شيء منها كانوا يتعرّون؛ إذ كانوا يقولون: يجب أن نمثل بين يدي الله بثيابٍ طاهرة (وهي ثياب الإحرام)، وحيث لم يكونوا يجدون تلك الثياب كانوا يؤثرون الطواف من دون ثيابٍ، على أن يلبسوا ثياباً غير طاهرة.

الشاهد السابع: ذبح الأضاحي في سنوات الجَدْب

الشاهد الآخر هو التضحية في سنوات القَحْط والجَدْب. وكلما ظهرت بعض المشاكل كانت المجتمعات في عصر الجاهلية تبادر إلى توزيع الأضاحي بين الناس.

وقد كانت هذه المجتمعات تعاني على الدوام من وفرةٍ في الأيتام والأرامل؛ بسبب كثرة الحروب والغزوات، وكانت تلك المجتمعات تولي هؤلاء الأشخاص اهتماماً كبيراً.

الشاهد الثامن: اشتهار شخصية حاتم الطائي

ومن الشواهد الأخرى في هذا الشأن ظهور شخصيةٍ في المجتمع الجاهلي مثل شخصية حاتم الطائي. طبقاً لرؤيتكم وتفسيركم للمجتمع الجاهلي يجب أن لا يكتب الظهور لشخصية حاتم الطائي؛ إذ تعرِّفون المجتمع الجاهلي بوصفه مجتمعاً قاسياً وجافّاً لا يمكن له أن يحتوي على أيّ مؤشّر أخلاقي. ولكنكم ترَوْن أن هذا المجتمع يتمخَّض عن شخصٍ يمثِّل رمزاً للكرم والسخاء، وكان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله يبدي احتراماً خاصّاً لهذه الشخصية. ومن هنا يتّضح أن هناك آليّات كانت تعمل على تعديل وتوجيه ذلك المجتمع نحو الصلاح.

الشاهد التاسع: حقّ اللجوء والجوار

إن حقّ اللجوء، الذي يُعَدّ اليوم واحداً من حقوق الإنسان، كان يُراعى في المجتمع الجاهلي على أفضل وجهٍ. إن اللاجئ كان يحظى بالحماية حتّى في أسوأ الظروف، إلاّ إذا تمّ رفع صفة اللجوء عنه. وبطبيعة الحال لا أريد القول: إن الدافع من وراء ذلك كان يتمّ بنيّةٍ خالصة وقربةً إلى الله، بل يأتي ذلك ضمن تلك الآليات التي تضمن لهم إدارة المجتمع، وتوجيهه نحو إرادتهم الفطرية المتمثِّلة بمنع الظلم والعدوان.

الشاهد العاشر: ادّعاء السبق إلى الخير

الشاهد العاشر أن هذه الآية إذا كانت قد نزلت بشأن المجتمع الجاهلي، حيث تقول: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْراً مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ**﴾ (الأحقاف: ١١)، يتَّضح أنهم كانوا يتسابقون إلى فعل الخير، وكانوا يرَوْن أنفسهم في إطار أعمال البرّ، وكانوا يقولون: ﴿**لَوْ كَانَ خَيْراً مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ**﴾. لا أريد القول: إن

منطقهم كان صحيحاً، وإنما هو في الحدّ الأدنى يعبِّر عن أنهم كانوا يرَوْن أنفسهم من دعاة المسارعة إلى الخير.

الشاهد الحادي عشر: العفّة

لقد كانت العفّة موجودةً في المجتمع الجاهلي. فعلى الرغم من انتشار ظاهرة الزنا، إلاّ أن هذا كان يحصل في الغالب بين أثريائهم والظَّلَمة منهم. ولم يكونوا في الغالب ينظرون إلى النساء في خدورهنّ وداخل خيامهنّ. وهناك أشعارٌ تروى بهذ المعنى، ومنها: قول أحدهم:

وأغضّ طرفي ما بَدَتْ لي جارتي حتّى يواري جارتي مأواها[٩]

وهذا الأمر لم يكن قائماً على أساسٍ ديني، وإنما هي طريقة لإدارة المجتمع وتوزيع المنافع. ومرادُنا من توزيع المنافع هو أن علينا أن نعمل على تعبئة بعض الآليات في خوان المجتمع؛ كي تتمّ إدارة المجتمع، ولا يحدث تجاوزٌ أو عدوان.

الشاهد الثاني عشر: الأمن والوفاء بالعهد

لنذكر هنا شاهداً من نهج البلاغة. ومن باب المقدّمة يجب القول: إن التماهي أو الاتجاه إلى إيجاد التناغم في المجتمع يعبِّر عن سيادة العقل الجمعي. وكان العقل الجمعي للمسلمين لم يتّجه بعدُ إلى الانسجام، بَيْدَ أن المجتمع الجاهلي كان ينزع إلى التناغم. وإن النصّ المأثور عن أمير المؤمنين يُعبِّر عن هذه الرؤية، إذ يقول‰: «فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشدّ عليه اجتماعاً، مع تفرُّق أهوائهم وتشتُّت آرائهم، من تعظيم الوفاء بالعهود»[١٠]. والعهود تعني المواثيق الاجتماعية. «وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم، دون المسلمين؛ لما استوبلوا من عواقب الغدر»[١١]. وهنا نجد أمير المؤمنين‰ يقول: إن المشركين كانوا يحترمون العقود والمواثيق فيما بينهم؛ لأنهم يرَوْن في عدم الوفاء بها هلاكاً لأنفسهم.

وهكذا نرى أن مظاهر المطالبة بالعدالة في ذلك المجتمع كانت كثيرةً للغاية. وما تقدَّم كان يمثِّل القسم الأوّل من البحث حول المجتمع الثاني. وأما القسم الثاني

فسوف نتناول فيه تعاطي الإسلام مع هذا الموضوع.

۞ تمّ حتّى الآن إقامة شواهد على أن المجتمع الجاهلي كان يُطالب بالعدالة، وأن هذه العدالة كانت تقوم على أساس التوافق فيما بينهم. وإن جميع هذه الشواهد كانت تثبت المطالبة بالعدالة على نحو الموجبة الجزئية، بغضّ النظر عما إذا كانت هذه المطالبة بالعدالة متحقّقة في الخارج على نحوٍ شامل أم هي مقتصرة على حدّ الأمر الداخلي والفطري بين خصوص المظلومين والطبقات المحرومة من المجتمع الجاهلي. والسؤال هنا يقول: بالإضافة إلى وجود فطرة المطالبة بالعدالة في المجتمع، هل ترَوْن أن هذه المطالبة بالعدالة كانت سائدةً ومتحقّقة في عموم المجتمع؟ وهل يمكن لهذه الشواهد أن تثبت هذا الأمر أيضاً؟

مناشئ الظلم في المجتمع الجاهلي

۞ إن الادّعاء يقوم على أن مظاهر المطالبة بالعدالة بين أبناء المجتمع الجاهلي كانت من الكثرة بحيث يتمّ طرحها بوصفها تياراً اجتماعياً، غاية ما هنالك أن هذا لا يعني أنهم كانوا يمتلكون تلك العدالة المثالية المنشودة من وجهة نظرنا بوصفنا مسلمين. وإذا كان يحدث ظلمٌ هنا وهناك فهو يعود إما إلى الغرور أو التكبُّر أو يقوم على أساس العنجهية والعصبية؛ لأن النظام القبلي بطبيعته يؤسِّس للعصبية، وإلاّ لن تكون إدارة القبيلة أمراً ممكناً. كما كان الجهل يمثّل عنصراً آخر في جنوح المجتمع الجاهلي نحو الظلم. كما أن للجهل ارتباطاً بالعنصرين السابقين.

وعليه فإننا لا ننكر وجود الظلم الفاحش في المجتمع الجاهلي، كما في حالة وأد البنات. ولكنْ علينا أن لا نعتبر هذا أمراً شائعاً، وحتّى القرآن الكريم لم يقُلْ: إن هذا الأمر كان سائداً؛ إذ لو كان هذا أمراً عامّاً وشاملاً لكنّا قد شهدنا انقراض الناس في شبه الجزيرة العربية. وبالمناسبة إن ارتباط بعض زعماء العرب في العصر الجاهلي ببناتهم كان من القوّة بحيث إنهم كانوا يكْتَنُون بأسماء بناتهم. يُضاف إلى ذلك أن قتلهم لبناتهم كان من أجل التخلُّص من العار؛ حيث كانت ثقافة المجتمع

تنظر إلى البنت بشكلٍ سلبي، وقد وصف القرآن حالة مَنْ تولد له البنت بقوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (النحل: ٥٨). وفي الحقيقة إنهم كانوا يعتبرون ذلك عاراً، وإن الأسباب التي ذكرتها كانت هي منشأ تبلور هذه الثقافة والتقاليد الخاطئة.

❁ لقد تحدَّث القرآن الكريم عن العهد الذي عقده رسول الله‏ﷺ معهنّ بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ﴾ (الممتحنة: ١٢)، الأمر الذي يثبت أن هذه الموبقات كانت شائعةً.

وجود بعض المفاسد الاجتماعية لا يتنافي مع المطالبة بالعدالة

✪ إن هذا لا يُثبت أن قتل الأولاد كان أمراً شائعاً. ولو سلَّمنا أن الأمر كان كذلك، إلاّ أن كثرة مفاسد وموبقات، من قبيل: الزنا والقمار وما إلى ذلك، لا يتنافى مع المطالبة بالعدالة، كما أن مظاهر العدالة بدَوْرها كثيرةٌ في هذا المجتمع أيضاً. وبطبيعة الحال لا ننكر أن عدالتهم كانت خاطئةً، ولكنهم كانوا في الحدّ الأدنى يطالبون بالعدالة. وبالمناسبة كانت بعض آلياتهم ناجعة، ولا سيَّما في ما يتعلَّق بالوفاء بالعهود والمواثيق؛ فقد كان التزام المشركين بها أشدّ من التزام معاوية في ما يتعلَّق بالعهود والمواثيق التي أبرمها مع الإمام عليّ‏؈، حيث نقضها لاحقاً، وكان الغدر والمكر ونقض العهود سمةً بارزة في ذلك العصر، خلافاً لما كان عليه الأمر في الجاهلية. وقد أشار الإمام بنفسه ـ على ما تقدَّم ـ إلى أن المشركين في العصر الجاهلي كانوا يحترمون العهود؛ لأنهم كانوا يعلمون أن نقض العهود يؤدّي إلى انفراط نظامهم الاجتماعي: «وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم، دون المسلمين؛ لما استوبلوا من عواقب الغدر».

تعاطي الإسلام مع عدالة المجتمع الجاهلي

❁ لقد تعرَّضتم حتى الآن إلى مسألتين، وهما: أوّلاً: إن المجتمع الجاهلي كان

ينشد العدالة؛ وثانياً: إن العدالة المنشودة في هذا المجتمع الجاهلي كانت من النوع التوافقي. فما هو مستوى اهتمام القرآن والسنّة النبوية بهذه العدالة التوافقية التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي؟ ومن ناحيةٍ أخرى ما هو حجم التأثير الذي كانت تتركه العدالة المنشودة بالنسبة إلى المجتمع الجاهلي على فهم هذا المجتمع للقرآن الكريم والسنّة المطهّرة؟

لوازم إمضاء العدالة الفلسفية (الذاتية) والتوافقية

يجدر من باب المقدّمة الإجابة عن هذا السؤال: ما الذي يجب على الشارع فعله إذا أراد إمضاء العدالة الفلسفية أو الذاتية؟ إن العدالة الذاتية تعني اشتمال ذات الشيء على أمرٍ يدفع أفلاطون إلى إدراجه ضمن المُثُل، ويدعو أرسطو إلى اعتباره من العدالة الطبيعية. وبطبيعة الحال إن العدالة الطبيعية تشمل العدالة الأفلاطونية أيضاً. فإذا كان الشارع قد أخذ العدالة الذاتية أو العدالة الفلسفية بالاعتبار كيف كان يعكس هذه العدالة في تشريعه؟ وما هي القوالب التي يجب على الشارع اصطناعها أو الكلمات التي يستعملها في التشريع إذا كان ناظراً إلى العدالة التوافقية؟ يجب القول في الجواب: إن الشارع إذا لم يكن لديه أيّ اهتمام بالعدالة التوافقية يجب **أوّلاً**: أن تكون لديه عدالة ضمنية، بمعنى أن يدرج العدالة ضمن أحكامه؛ **وثانياً**: أن يلقي هذه العدالة على أسس وأركان هذه الأحكام فقط، بمعنى أن نعتقد بحصريّة هذا الأمر، فلا يبحث عن العدالة في غير التضمين. وأما إذا وجدنا أن الشارع كانت لديه عدالة ضمنية، دون القول بالحصر، عندها لن نستطيع القول بأن الشارع قد سار على خطى العدالة الفلسفية أو الطبيعية حتماً. فإذا رأينا أن الشارع قد اتّجه ـ على سبيل المثال ـ إلى العدالة الضمنية، وشاهدنا في كلماته قوالب متناغمة مع العدالة التوافقية، عندها يتعيَّن علينا أن نرى لماذا لجأ الشارع إلى العدالة الضمنية؟ إذ لو كان البناء على أن العدالة يمكن تحقيقها بالتوافق إذن لماذا اللجوء إلى التضمين؟ إذن نحن أمام ثلاث فرضيات، وهي: التضمين البَحْت، والقوالب المتناغمة مع العدالة التوافقية البَحْتة، وحالة بين بين. وهذه الحالة البينية [الأخيرة] تكون بأن يقبل الشارع على التضمين،

بمعنى أن يدرج العدالة ضمن أحكامه، وتكون له في الوقت نفسه قوالب وكلمات منسجمة مع العدالة التوافقية أيضاً. وأما إذا كانت لدينا الحالة الثانية فإن الأمر سيكون في غاية البساطة، حيث نقول: إن الشارع لم يكن له أيّ اهتمام بالعدالة الطبيعة والفلسفية والذاتية أبداً، وإنه يريد للعدالة أن تنبثق من صلب التوافقات. وإذا كانت لدينا حالة التضمين البَحْت فإن هذه الحالة بدَوْرها تنسجم مع تلك العدالة الفلسفية والطبيعية أيضاً. وبذلك فإن هاتين الفرضيتين واضحتان.

أما الفرضية الثالثة فهي تدفع الإنسان إلى المزيد من البحث بشأن الموارد التي لجأ فيها الشارع إلى التضمين، بمعنى أنه يسلك طريق العبارات والقوالب المنسجمة مع العدالة التوافقية. وفي هذه الحالة يجب أن نعمد إلى توجيه المسألة. إذا كانت العدالة تضمينيةً فالأمر سهلٌ؛ إذ إن الكثير من الأحكام تتضمَّن العدالة. كما نشاهد أن الكلمات المنسجمة مع العدالة التوافقية لا تنسجم مع التضمين. وبحثنا ينحصر غالباً في أن نرى ما هي القوالب المنسجمة مع العدالة التوافقية في كلام الشارع.

العدالة المنبثقة عن التقاليد الاجتماعية والتوافق

يبدو أن المسألة تغدو واضحةً إذا أخذنا بعض النقاط بنظر الاعتبار. **ومن بين تلك النقاط** أن الشارع ينظر إلى العدالة في التقاليد والأعراف الاجتماعية بوصفها حصيلة ونتاج تلك الأعراف والتقاليد والأنظار والتوافقات. وهذه النقطة قابلةٌ للإثبات. **والنقطة الثانية**: حيث يكون الشارع بصدد الربط بين المعنويات والمادّيات، وبين الدنيا والآخرة، فمن الطبيعي أن تدخل المفاهيم المعنوية في المفاهيم المادّية، وتعرّض المفاهيم المادّية إلى التغيير. ومن الطبيعي أن يتمّ العمل في هذا التغيير على تأسيس العدالة في بعض الموارد، ويتعيَّن على بعض المؤسّسات العادلة أن تعمل على تشريع بعض المفاهيم المرتبطة بالعدالة، وتعمل كذلك على تشريع سلسلةٍ من الأحكام الخاصّة. وكأنّ وظيفة الشارع تكمن في أن يعمل ـ بلحاظ هذه المعنوية والمادّية التي لا يمكن أن تتأتّى إلاّ من قبل الشارع ـ على الربط بين المادّيات والمعنويات. وإن تضمين الشارع يكون بلحاظ ضمان لوازم هذا الربط بين المعنويات والمادّيات.

۞ بمعنى أن هناك تأثيراً للمعنويات في بعض الموارد، ولا يكون لها تأثير في الموارد الأخرى. فهل يمكن الفصل بين هذين المجالين؟

۞ أجل، يمكن التفكيك والفصل بين هذين المجالين. وحتّى إذا لم يكن الفصل ممكناً أمكن الادّعاء بأن الشارع كان يروم من خلال الربط بين المعنويات والمادّيات واللوازم المترتِّبة على هذا الربط في مجال العدالة تحصين الدين من الأضرار. والذي يتكفَّل بهذا الأمر، ويتعيَّن عليه أن يضمِّنه هو الشارع.

تضمين العدالة على شكل تحديد العدالة التوافقية ـــ

إن آراء وتغييرات الشارع التي نعبِّر عنها بوصفها تضميناً للعدالة على أقسام؛ فتارةً يظهر حكمٌ لم يكن موجوداً بين البشر والتوافقات البشرية أبداً، بمعنى أنه يكون تأسيسياً بالكامل؛ وفي بعض الحالات يعمل الشارع على تقييد العدالة في دائرة التوافقات البشرية، ولا يخفى أن مراعاة القيود أمرٌ لازم، وإن هذه القيود تأتي في سياق تلك الروابط المعنوية التي تربط الإنسان بالله والآخرة، وكذلك ارتباط الإنسان بروحه ومعنويته أيضاً. وعليه فإن العدالة تكون في بعض الأحيان تأسيسيةً بشكلٍ مَحْض؛ وفي بعض الأحيان يكون في الأمر تقييداً وتحديداً للعدالة.

۞ هل ترَوْن أن فلسفة التضمين تكمن في الحفاظ على الجوانب المعنوية فقط، بمعنى أن الإنسان قادرٌ لوحده على تشخيص المفاهيم المادّية في العدالة، وأنه إنما يكون جاهلاً في موارد الارتباط بين المعنويات والمادّيات فقط، وأن الله سبحانه وتعالى إنّما يتدخّل في تضمين العدالة من هذه الزاوية فقط، أم أن الإنسان عاجز حتّى عن تشخيص الأمور المادّية، وأن الشارع لهذا السبب يتدخّل في تضمين العدالة أيضاً؟

لغوية السؤال عن قدرة الإنسان في العدالة التوافقية ـــ

۞ إن بحث التشخيص غير مطروح في العدالة التوافقية، وإنما في العدالة الذاتية يتمّ طرح السؤال القائل: هل يمكن لي أو هل يمكن للمجتمع أو الفيلسوف أو

اللّه أن يرعى العدالة؟ إن التقاليد الاجتماعية هي التي تضفي على العدالة التوافقية مفهومها ومعناها. ومن هنا كلّما كان المجتمع على درجةٍ عالية من الوعي والمعرفة، فإن التوافق سوف يتحقَّق بشكلٍ أفضل، وسوف يتمّ تفسير العدالة على نحوٍ أحسن. لو ارتضينا أن العدالة التوافقية كانت موضع اهتمام الشارع عندها لن يكون البحث دائراً حول ما إذا كان يجب على الشارع أن يتدخّل وأن الناس جاهلون، بل إن ما يفهمه الناس سيكون هو العدالة. وعليه لن يكون هناك تدخُّل من قِبَل الشارع. تبقى هذه النقطة فقط، وهي أنه إذا تمّ ترك بعض مجالات العدالة للتوافقات هل يمكن للشارع أن يفرض بعض القيود المرتبطة بالعدالة أيضاً؟

دلالة الآيات على إمضاء العدالة التوافقية

علينا الآن أن نرى مدى انسجام الأدلّة مع هذا المدَّعى. يمكن لبعض الآيات أن تحظى باهتمامنا في هذا الشأن. هناك سنخٌ من هذه الآيات يتحدَّث بشكلٍ مستقلّ عن العدل، حيث تشتمل على تصريحٍ بكلمة العدل. وقد ورد بعض هذه الآيات بهذه الصيغة القائلة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠). إن قالب هذه الآية لا ينسجم مع العدالة التضمينية، ونحن لا نستطيع الجمع بين هذا القالب وبين العدالة التضمينية؛ لأن العدالة التضمينية من مهمّة الشارع. إن التضمين يعني أن الشارع يعمل على تعبئة العدالة ضمن حكمٍ من الأحكام. وعندما يتحدَّث الشارع معنا يقول: أعطوا الزكاة، أو ادفعوا الخمس، أو اعملوا على بناء هذا الوضع الاقتصادي، ولا تبنوا هذا الواقع الاقتصادي، وبعدها لا معنى لأن يجعل من العدالة موضوعاً لأمره أو حكمه. وعلى هذا الأساس إن إطار قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ يطلب منا شيئاً، وهذا إطارٌ لا ينسجم مع العدالة التوافقية.

الأمر بالإحسان قرينةٌ على العدالة التوافقية

القرينة الأخرى على هذا الادّعاء استعمال مفردة «الإحسان» في هذه الآية؛ لأن الإحسان شيءٌ مودَع في طبيعة وفطرة الإنسان، وهي مفردةٌ غنيّة وزاخرة بالمعاني،

بحيث نجد لها مصداقاً وتجلّياً في كلّ مكان. وفي الإحسان للوالدين لم تتعرّض الآية إلى ذكر مصداق الإحسان بشكلٍ دقيق، وإنما تُرك تحديد ذلك إلى الإنسان؛ كي يتمّ تجسيد الإحسان بمقتضى الأوضاع والأحوال والشرائط الزمنية المختلفة. وإلى جانب الأمر بالإحسان هناك أمرٌ بالعدل أيضاً. وعليه فإن العدالة أمرٌ قد تمّ تركه إلى المجتمع أو الفطرة الإنسانية. إن الفطرة تعني الفطرة الجماعية، حيث يصلون إلى هذه النتيجة فيما بينهم.

۞ يمكن لنا أن نفترض هنا معنىً آخر، فلا يكون هذا الفهم تامّاً، وهو أن الشارع قد بيّن العدل ضمن أحكام، وقال بأن الأحكام التي شرّعتها عادلة، ثم يقول بعد ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾، بمعنى الأمر بهذه الأحكام التي سنّها وشرّعها.

۞ إن الحديثَ بهذا الشكل إلى المجتمع الذي يعتبر العدالة توافقيةً مخالفٌ لأُطُر الكلام؛ إذ لو كنّا نؤمن أنّ فعلاً قد صدر عن الله، وهو تضمين العدالة في ضمن الأحكام، يكون التضمين قد حصل، ولو صدر عن الله فعلٌ ثانٍ، وأمرٌ بإجراء هذا الحكم، وبَدَلاً من أن يجعل من مفردة الزكاة والخمس وما إليهما موضوعاً للحكم قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾، لن يكون هناك مَنْ يفهم هذا المعنى من هذه الآية.

احتمال العدالة القضائية في آية الأمر بالعدل

كما يمكن ـ بطبيعة الحال ـ طرح بعض الإشكالات أيضاً: **فأوّلاً**: إن المراد من العدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ هي العدالة في مقام القضاء. إن العدل في مقام القضاء يختلف عن العدل في مجالات الحياة والعلاقات الاجتماعية الأخرى. فالعدل في مقام القضاء هو أن يعمل الإنسان **أوّلاً**: على تطبيق القواعد القضائية بشكلٍ دقيق؛ **وثانياً**: أن لا ينحاز إلى أحد الطرفين؛ **وثالثاً**: أن يدقّق في الشواهد والاتفاقات التي يقوم بها كلا طرفي الدعوى. وأما إذا لم تعتبروا الآية مختصة بمقام القضاء فعندها سيطرح هذا السؤال القائل: لماذا أمر الله بالعدالة؟ إلاّ

إذا كان الأمر كما ذكرتم، وكان معنى قوله تعالى: ﴿**يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ هو «أن الله يأمر بالعمل بالزكاة»، و«أن الله يأمر بالعمل بالخمس»، و«أن الله يأمر بالعمل بالصدقات»، وما إلى ذلك. ومع ذلك فإن هذا التوجيه لا يتناسب مع الآية.

۞ يمكن القول: إن الله سبحانه قد راعى العدالة التضمينية، إلاّ أننا لا نحتاج إلى العدالة التضمينية فقط، بل إن الناس في حياتهم اليومية، وفي معاشرتهم مع الآخرين بشكلٍ عامّ أو بشكلٍ خاصّ ـ كما في الأمور القضائية ـ، يحتاجون إلى العدالة. ومن هنا كانت هناك حاجةٌ إلى مخاطبة الناس بمثل هذه الآية، والآية الأخرى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨)، ودعوتهم إلى مراعاة العدالة في علاقاتهم الاجتماعية بشكلٍ عامّ.

ترك شطر من العدالة إلى الناس

۞ وهذا هو المدَّعى، وهو أن جزءاً من العدالة مع التضمين، وجزءاً منها مع الترك للناس. فإنْ كان الكلّ من قبيل: التضمين عندها يَرِدُ الإشكال القائل: كيف نفسِّر: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ بأنه يعني «أن الله يأمر بالعمل بالزكاة والخمس»، ولا سيَّما أن الآية مقترنةٌ بالإحسان، وهذا لا ينسجم كثيراً، وإن الله لا يتحدَّث بهذا الشكل.

نتيجة ترك العدالة إلى الناس

لو ارتضينا أن الشارع ـ في ما وراء العدالة التضمينية ـ قد طالب الناس بالتأسيس للعدالة فإننا سوف نحصل على بعض النتائج. ومن تلك النتائج: إبطال الفرضية التي أتَيْنا على ذكرها في البداية حيث قلنا: إن الله إنما يريد العدالة التضمينية، وبالتالي فإن العدالة التوافقية خاطئةٌ. وأما الآن، حيث يفتح باب العدالة التي يتمّ تفويضها إلى الناس، يَرِدُ هذا البحث في التشريع، حيث يُقال: هل الصحيح هو التوافق أم غير التوافق؟ لأن تفويض العدالة إلى الناس، كما ينسجم مع العدالة

التوافقية، ينسجم كذلك مع العدالة الفلسفية أيضاً، أي إن «اعدلوا» قد تكون بمعنى أن يحصل الفلاسفة على العدالة الذاتية. وللإجابة عن هذا السؤال يمكن الاستفادة من بعض القرائن التي تثبت التوافقية.

القرينة الأولى: مجرّد تفويض العدالة إلى الناس

إن القرينة الأولى تتمثَّل في مسألة كلامية، وهي أن الحقيقة والواقعية إذا كانت العدالة الذاتية الطبيعية والفلسفية موجودة، فحيث يكون للشارع دينٌ كامل لماذا تخلى عن هذه العدالة الفلسفية والحقيقية؟ إن هذا التخلي من دون أيّ قيدٍ، وغير محدودٍ بزمنٍ، من قبيل: الإحسان الذي تمّ تفويضه إلى الشرائط والأوضاع والأحوال. إن هذا الأمر يُثبت أن الشارع كان يعلم أن العلاقات في كلّ عصرٍ ومجتمع تستدعي عدالةً خاصّة تنبثق من داخل المجتمع. ولذلك نشهد تبلور قرينة، وكأنها في الواقع توافقية.

القرينة الثانية: طريقة حديث الشارع إلى ذلك المجتمع

لو قبلنا بأن تلك الأدلّة والقرائن والشواهد تشير إلى أن المجتمع كان ينظر إلى العدالة التوافقية فإن هذه الطريقة في الحديث مع ذلك المجتمع تدلّ على القبول بهذا التوافق من قبل الشارع.

القرينة الثالثة: موقف الشارع من التقاليد الاجتماعية في تلك المرحلة

إن القرينة الثالثة تكمن في موقف الشارع من بعض الأحكام المرتبطة بالتقاليد والأنظمة الاجتماعية التي كانت قائمةً آنذاك، من قبيل: قانون الرقّ والعبودية، حيث لا يمكن اعتبار الاستعباد منفصلاً عن أعراف وقوانين تلك المرحلة. إن الرقّ ليس منفصلاً عن مقولة العدل والظلم؛ إذ يتمّ فيه إجبار شخصٍ على ممارسة العمل، وتسلب منه حرّيته. واليوم يُعَدّ الاستعباد ظلماً، إلاّ أن التقاليد الاجتماعية في تلك المرحلة التاريخية لم تكن ترى في الاستعباد ظلماً، وقد سار الشارع على ذلك، واقتصر

تدخُّله على تحديد هذه الظاهرة وتقييدها؛ من أجل الحفاظ على العلقة الروحية والمادّية، وكان ينصح ويدعو إلى تحرير العبيد بنية التقرُّب إلى الله.

القرينة الرابعة: طريقة التعاطي مع الاستعباد

هناك مَنْ يجيب عن السؤال القائل: لماذا قَبِل الإسلام بقانون الاستعباد؟ قائلاً: إن الإسلام كان يهدف من وراء ذلك إلى القضاء على هذه الظاهرة بشكلٍ تدريجي. إلاّ أن هذا الجواب ليس صحيحاً؛ إذ لو كان الشارع يريد القضاء على هذه الظاهرة تدريجياً لكان قد أصدر أمراً عامّاً وصريحاً بهذا الشأن، ولكننا نجد أنه قد اكتفى بالسلوك العملي على نحوٍ جزئي، وهذا الأمر يتمّ تبريره من خلال ضمان الارتباط بين المادّيات والمعنويات. ولكنّه في الوقت نفسه ـ بطبيعة الحال ـ لا يشكّل عقبةً دون التوافقات اللاحقة، وهو التوافق الذي ينبثق من الداخل، وليس التوافق الذي يُفْرَض من قبل الظالم والجائر. وعليه فإن الشارع لا يوجد شيئاً يتعارض مع الوجدان الاجتماعي.

❁ هل الاستعباد يتناغم مع مفهوم تلك العدالة التي كان يتمّ اعتبارها في فترةٍ من الزمن؟

العدالة وليدة التوافق

۞ لا يدور البحث في العدالة التوافقية حول مفهومها. فالمفهوم بحثٌ آخر، وإنما البحث يدور حول ما إذا كانت العدالة شيئاً له مثالٌ، كما كان يقول أفلاطون، أم هناك حقيقة ذاتية نريد أن نكتشفها؟ وهل هي قابلةٌ للكشف أم لا؟ وهل تقوم تقوم على أساس التوافق أو لا؟ وحيث يقوم ادّعاؤنا على أن الشارع قد قبل بالتوافق فإننا نمتلك تبريراً صائباً في ما يتعلّق بظاهرة الرقّ والاستعباد.

❁ إذا أردتم إمضاء العدالة التوافقية بأدلّةٍ من قبيل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾

عندها كيف سيكون الارتباط بين هذا النوع من الآيات والأحكام التي عمد الشارع إلى تضمين العدالة فيها؟ فلو افترضنا أن توافقات المجتمع في مرحلةٍ ما سوف تتعارض مع الأحكام التي وضعها الشارع وأدخل العدالة ضمنها، أو لم تَعُدْ تلك الأحكام قابلةً للتطبيق، فكيف سيتمّ التعامل مع هذا التهافت؟

التوافق الجديد يجب أن يتطابق مع قيود الشارع

إن هذا بحثٌ آخر يجب تناوله لاحقاً، ولكنْ الذي يمكن قوله إجمالاً هو أن الشارع كلّما ذكر قيداً في مورد حكمٍ ما ـ سواء أكان قيداً في الأحكام المطالبة بالعدالة في ذلك المجتمع أو قيداً لتوافقاتٍ لاحقة ـ كانت رعايةُ هذا القيد لازمةً، ويجب أن يتمّ التوافق على ذلك الإطار.

هل الأحكام قيدٌ للعدالة أم العدالة قيدٌ للأحكام؟

أحكام الشارع قيدٌ للعدالة التوافقية، دون العكس

كان الكلام في أن الشارع يقوم بأمرين، وهما: **أوّلاً**: العمل على تأسيس سلسلةٍ من المنظمات والمؤسّسات الجديدة؛ بهدف ضمان العدالة، وبذلك يؤسِّس للعدالة؛ **وثانياً**: العمل على تحديد العدالة، بمعنى أنه يضع القيود على الحالة المتّفق عليها، كما حصل ذلك بالنسبة إلى ظاهرة الاستعباد والاسترقاق. فإذا كان الأمر كذلك يجب أن تتبلور بعض التوافقات الاجتماعية ضمن إطار معيَّن حدَّد الدين بعض معالمه. ولذلك لا معنى لحصول التهافت.

إذن هل ترَوْن أن هذه الأحكام إذا كانت مخالفةً للعدالة التوافقية كانت رعايتها واجبةً، وأن العدالة التوافقية يجب أن تتبلور في إطار هذه الأحكام، أم أن العدالة التوافقية هي المعيار، وأن الأحكام المقيّدة بهذه العدالة توافقية، وما دام الأمر كذلك، تكون هذه الأحكام قائمة؟

عدم وجوب رعاية الأحكام التي يزول موضوعها بالتوافق

۞ كلاّ، إن الأحكام تمثِّل الأُطُر على الدوام، ولو تبلورت توافقاتٌ على خلافها لن تكون مقبولةً من قبل الإسلام، إلاّ إذا كان الشارع قد عرض تلك الأحكام رعايةً للتقاليد الاجتماعية في عصره، كما هو الحال بالنسبة إلى ظاهرة الاستعباد. وعليه لا يمكن القول: حيث تناول الفقه مسألة الرقّ والعبودية إذن يكون التوافق على مكافحة الاستعباد مخالفاً للشارع؛ لأننا نعلم أن الشارع إنما وافق على الاستعباد لأنه كان مورداً للتوافق.

۞ بمعنى أنه لو عاد التوافق على الاستعباد ونظام الرقّ مجدّداً فإن أحكامه بدَوْرها ستعود أيضاً؟

۞ من المستحيل أن يتمّ التوافق مرّةً أخرى على الاستعباد؛ لأن المجتمع قد تطوَّر، ولا يمكن له الرجوع إلى الوراء.

۞ ألا يُعَدّ الأسرى الإسرائيليين في عصرنا من العبيد؟

۞ هذا ما يقوله الفقهاء، وليس الجميع يقول ذلك.

۞ كيف يتمّ إثبات أن ظاهرة الاستعباد في تلك المرحلة الزمنية كانت توافقية؟

۞ عِدْل ذلك هو أن الشارع كان ينظر إلى ظاهرة الاستعباد بوصفها أمراً ذاتياً.

۞ لماذا تسمّي هذه الظاهرة بالاستعباد؟ إن الثقل السلبي لظاهرة الاستعباد ينشأ من إخضاع بعض الأشخاص لسلطتنا، ونجعلهم عبيداً لنا بشكلٍ جائر. إلاّ أن الرقيق في الفقه الإسلامي هو الشخص الذي يقوم بالهجوم على بلدٍ إسلامي بهدف احتلاله، وبذلك يكون معتدياً. ومثل هذا الشخص يمكن قتله، فضلاً عن استعباده، وعليه فإن استبدال قتله باستعباده لا يُعَدّ ظلماً من وجهة نظر العُرْف؛ لأنه يمثِّل عقوبة يستحقّها. فلو هجمت إسرائيل علينا، ووقع بعضُ جنودها أسرى بأيدينا، هل من الظلم

استعبادهم، مع العلم أنه كان يجوز لنا قتلهم؟

۞ إنما تذكرون هذا التبرير نتيجةً لاستئناسكم الفقهيّ، إلاّ أن الوجدان العامّ يبقى متسائلاً ويقول: لماذا تستعبدون البشر؟

۞ لأنه كان يريد قتلي، ولكنّي بَدَلاً من قتله قمتُ بأسره.

۞ ليس هناك من دليلٍ على عدم كون ذلك ظلماً. من خلال التبرير المتقدّم نجد أن ما قام به الشارع كان منسجماً مع ظاهرة الاستعباد، كما ينسجم مع حقيقة أسر واستعباد بعض الناس، ولو في ظروف معيّنة. فعندما يظهر صاحب العصر والزمان عجّل الله فرجه سيقوم باستعباد بعض الأشخاص. ويقال في بيان سبب ذلك: إن الإمام يلاحظ ذات الأمور. ليس لدينا روايةٌ واحدة تثبت أن جزءاً من المجتمع سوف يتحوَّل إلى عبيدٍ؛ إذ ليس هناك توافقٌ على ذلك.

۞ هذا يُثبت أنكم تجعلون المحورية للعدالة التوافقية، وتجعلون الأحكام تابعةً لها.

۞ كلاّ، لا أجعل الأحكام تابعةً لها.

۞ إن مثال الاستعباد لا ربط له بالأحكام المعيارية، وإنما هو مرتبطٌ بعصره. هل دليلكم ومستندكم في ذلك يقوم على ظواهر الألفاظ؟

البحث في القرائن، وليس في الحكم

۞ كما أن الطرف المقابل لا دليل عليه أيضاً. إن هذا النوع من الأبحاث رهنٌ بالقرائن. قد نذكر في بعض الأحيان عدّة قرائن لتقديم نموذج، ولا نكون في مقام إثبات المسألة بضرسٍ قاطع؛ لأن ما نحن بصدد الحديث عنه بحثٌ جديد.

دلالة قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾

قال تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨). وإنما أذكر هذه الآية

بوصفها قرينةً، ولا أعتبرها دليلاً. إن هذه الآية هي مثل الآية القائلة: **﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾** (النحل: ٩٠). والملفت في الآية هو اعتبار العدالة «أقرب للتقوى»، وكأنّ الشارع إنما يتولّى الاهتمام بأمر التقوى، وأن المهمّ بالنسبة له هو صيانة التقوى، وإيجاد الارتباط بين المادّيات والمعنويات؛ لأن العدالة ترتبط بالوقائع والأحداث الاجتماعية. ومن هنا فإن الشارع ينظر إلى العدالة من هذه الزاوية، ويقول: إنها أقرب الطرق الموصلة إلى التقوى. وهذا بدَوْره مجرَّد شاهد.

قرائن آية ﴿اعْدِلُوا﴾ على العدالة التوافقية ـــ

هناك نقطتان في كلمة «اعدلوا»: **الأولى**: إنها صيغة أمر، وبذلك يكون الله سبحانه وتعالى قد أمَرَنا بالعدل، وفوَّض ذلك إلى المجتمع؛ **والأخرى**: إن عبارة «أقرب إلى التقوى» تصلح لكي تطرح بوصفها قرينةً أيضاً.

دلالة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ـــ

إن جزءاً من آيات العدالة يرتبط بعدالة الله سبحانه وتعالى، من قبيل: قوله تعالى: **﴿لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾** (آل عمران: ١٨٢؛ الأنفال: ٥١؛ الحج: ١٠). لا يمكن لنا أن نستفيد من هذه الآية في إثبات العدالة التوافقية أو نفيها. وإنما كلّ ما نستطيع فهمه من هذه الآية هو أن الله عادلٌ. وقد تبلورت هذه العدالة في التكوين كما تبلورت في التشريع أيضاً. وتنشأ العدالة التضمينية في بعض الأحيان من عدم اتّصاف الله بالظلم. لقد قام الله تعالى ـ بوصفه شارعاً ـ بإدخال العدالة ضمن تشريعاته.

البحث التاريخي للعدالة في مرحلة رسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ـــ

۞ كيف فهم المجتمع الجاهلي ـ وهو المخاطَب الرئيس بالقرآن والسنّة، مع الالتفات إلى أنه كان في السابق قد قَبِل بالعدالة التوافقية، سواءٌ في عصر النبيّ أو بعده ـ هذا النوع من الآيات القرآنية والسنّة النبوية؟ وهل حدث تغيُّر وتحوُّل من وجهة

نظر المجتمع الجاهلي في العدالة التوافقية التي كانت سائدةً بينهم؟

منهج بحث تاريخ العدالة في عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله

يجب القول في الجواب عن سؤالكم: يمكن الفصل بين مرحلتين تاريخيتين، وهما: مرحلة عصر النبيّ؛ ومرحلة عصر ما بعد النبيّ. إن منهج التحقيق في الحقبة الزمنية لعصر النبيّ بمنزلة حركة الذهاب والإياب بين ما يقوله الدين والنصوص وما يفهمه عامّة الناس. ونجد في النصوص المأثورة عن الشارع ـ في بعض الأحيان ـ تدخُّلاً منه في المجالات المندرجة تحت عنوان العدالة، بمعنى أنه تصرَّف في مورد أحد مصاديق العدالة، ونظر تارةً إلى واحدٍ من المجالات المرتبطة بالعدالة.

يجب من ناحيةٍ النظر إلى هذا الموضوع وهذه الدائرة من التشريع والشارع، والنظر من ناحيةٍ أخرى إلى الأفهام العامة، والعمل على رصد ماهيّة الحقيقية ما بين هذا الذهاب والإياب. ونبدأ أوّلاً بالفهم العام، ثم ننتقل إلى البحث في النصوص. لا يدور بحثنا حول القول بأن هذا هو التشريع وهذا هو الفهم. وإنما البحث يكمن في حالة الذهاب والإياب.

ثلاث فرضيات لفهم الإنسان الجاهلي لكلام النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله

في عصر النبيّ سادت بين الناس هذه الحالة العامة، وهي أن النبيّ الأكرم إذا قال شيئاً بادروه بالسؤال قائلين: هل هذا حكم الله أم لا؟ ولو تتبَّعنا بعض القرارات والأحكام لوجدنا أن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كان يواجه هذا السؤال من قِبَل الناس أو بعض الصحابة. ومن خلال تحليل هذا السؤال نحصل على ثلاث فرضيات في ما وراء هذا السؤال:

١ـ الرضا بحكم الله: إحدى الفرضيات هي أن الرضا بحكم الله ـ بعد انتهاء المرحلة الجاهلية وبداية مرحلة الإسلام ـ قد دخل معترك معادلات الآراء الاجتماعية. وبعبارةٍ أخرى: حتّى ما قبل الإسلام فإن كلّ ما كان هو التوافقات، والآراء، والأعراف، والتقاليد. وأما بعد ظهور الإسلام فقد اشتمل على هذا التأثير القاطع

المتمثِّل بالرضا بحكم الله وإدخاله في المعاملات. فحتّى ما قبل الإسلام لم يكن حكم الله مطروحاً، ولم يتمّ السؤال عن حكم الله، ولكنْ بعد ظهور الإسلام كانوا يسألون عما إذا كان هذا هو حكم الله. إذن تكون إحدى الفرضيات هي الرضا والاعتبار المطلق لحكم الله.

٢ـ عدم الرضا بحكم غير الله: الفرضية الثانية أن هناك حكماً آخر غير حكم الله أيضاً. فعندما كانوا يسألون: هل هذا هو حكم الله؟ فهذا يعني أنه إذا لم يكن حكم الله كان هناك متّسعٌ لعدم الالتزام به. وبطبيعة الحال إن هذه الفرضية ليست بقوّة الفرضية الأولى، ولكنْ يمكن طرحها كفرضية.

❁ هل الحكم الآخر هو كلام النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أم حكمهم العقلائي؟!

۞ بل حكم الناس أنفسهم. وبطبيعة الحال إن الذي نريد قوله هنا هو أن هناك حكماً آخر في مقابل حكم الله أيضاً.

٣ـ اعتبار حكم غير الله، حيث لا يكون لله حكمٌ: إن التقسيم الثنائي، وهما: (حكم الله؛ وحكم غير الله) واضحٌ للجميع، بَيْدَ أن المنظور لنا هنا هو افتراضٌ ثالث، حيث يقول بالرجوع إلى حكم غير الله في الموارد التي لا يكون لله حكمٌ فيها. إن هذا الافتراض يقرِّبنا شيئاً ما من القول بأن العصر الجاهلي كان يشتمل على اتجاه الخضوع واتجاه الإقبال على التوافقات، والدين لم يقبل بهذا الاتجاه. وفي الحقيقة إن المجتمع الجاهلي كان يحمل هذا الفهم، وهو أن الله إذا لم يقدِّم رؤيةً جديدة كانت الرؤية السابقة المتَّفق عليها معتبرةً. فلم يكن الفهم قائماً على أن الإسلام قد أغلق الأبواب ومنع الرجوع إلى التوافق بشكلٍ مطلق.

عدم إبطال العدالة التوافقية في عصر النبوّة

ولو كان الإسلام يريد ذلك كان عليه أن يتحدّث بشكلٍ يُبطل هذا الفهم، إلاّ أن هذا الفهم لم يتمّ إبطاله؛ لأنهم كانوا يسألون: «هل هذا هو حكم الله؟»، وفي الحقيقة يمكن هنا تشكّل برهانٍ مؤلَّف من الصغرى والكبرى. فلو قبلتم بأن طريقة

الرجوع إلى التوافق كانت موجودةً في العصر الجاهلي فإننا في مرحلة الإسلام سنكون أمام فرضيتين، وهما: **أولاً**: إن الإسلام منع من هذه الطريقة بالمطلق، وإنه في حالة المنع كان يتعيَّن عليه أن يتحدَّث بحيث لا يبقى معه وجودٌ لتلك الطريقة وهذا الفهم العام، القائل بأن الله إذا لم يكن له حكمٌ فإنهم يقبلون على طريقتهم التوافقية. ولكنْ حيث كانت هذه الطريقة والفهم العام قائماً يتّضح أن الشارع لا يتكلَّف المؤونة اللازمة لإبطال ذلك الفهم، وإذا كان يقصد الإبطال كان عليه أن يُبطله بشكلٍ كامل، إلاّ إذا تمّ طرح بحث التدريج في إبطال الأحكام، وهذا بحثٌ آخر. وعلى أيّ حالٍ إن هذه القرينة تتوفَّر على شروط القرينية في حدّ ذاتها. يُضاف إلى ذلك أن هذه الطريقة قد استمرّت في عصر النبيّ الأكرمﷺ، حيث لم يكن التدريج في بيان الأحكام بعد النبيّ مطروحاً.

۞ هل يمكن لكم أن تذكروا لنا بعض الموارد التي كانوا يسألون فيها النبيّ الأكرم؟

نماذج من فصل المسلمين بين حكم الله وحكم النبيّ الأكرمﷺ ــــ

۞ من النماذج التي أذكرها الآن تلك التي ترتبط بالوصيّة لأمير المؤمنين عليه السلام. حيث سألوا رسول اللهﷺ: هل تعيين الوصيّ من النبيّ أم من الله؟ ولا بُدَّ من تتبُّع الموارد الأخرى؛ كي يكون هذا الادّعاء موثَّقاً ومُسنَداً.

۞ في معركة بدر وقع اختيار النبيّ الأكرم على موضعٍ، فسأله رجلٌ: هل هذا من أمر الله؟ فإذا لم يكن من أمر الله فأنا أعرف موضعاً آخر.

۞ هناك الكثير من هذه الموارد. وعلى أيّ حالٍ إن استمرار هذا الفهم يعني أن الشارع لم يضع عقبةً أمام هذه الطريقة.

تقرير وإمضاء العدالة التوافقية من قِبَل النبيّ الأكرمﷺ ــــ

ومن ناحيةٍ أخرى يمكن العثور على اعتبار لهذا الفهم، وذلك أن النبيّ عندما

كان يواجه هذا النوع من الفهم لم يكن ينسبه إلى الخطأ، بل كأنّما كان يقرّه ويمضيه. وإلاّ لو كان النبيّ لا يرتضيه لكان عليه أن يردعهم عن طرح مثل هذه الأسئلة. فإنْ قبلنا بهذا التقرير لن يَرِدَ حتّى إشكال التدريج، حيث كانت نظرة النبيّ الأكرمﷺ إلى هذه الأفهام نظرةً مرحِّبة، وليست نظرةً طاردة أو ممتعضة.

إمضاء موارد من العدالة التوافقية في الجاهلية

وحتّى في ما يتعلَّق بالتشريع نرى أن النبيّ قد قرَّر بعض التوافقات الحاصلة في العصر الجاهلي، ويكون بعبارةٍ أخرى قد عمل على تثبيت طريقة التوافق، أو أنه سار في ضوئها، من قبيل: الدية التي تتناغم مع بحث العدالة، ومع بحث الحقّ أيضاً. وقد ورد في الحديث المأثور: «الدية كانت في الجاهلية مئةً من الإبل، فأقرَّها رسولُ الله»[١٢]. إن هذا الأمر يدلّ على هذه النقطة، وهي أنه ليس كلّ ما كان يتبلور في العصر الجاهلي ـ ولا سيَّما في ما يتعلَّق بمسألة الحقّ والحقوق وضمان وتحقُّق العدالة ـ كان خاطئاً حَتْماً؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما كان هناك معنىً لإقرار رسول الله لها. وبذلك يتّضح أنه كانت هناك في الجاهلية موارد صحيحة، وأن النبيّ الأكرمﷺ قد أقرّها وأمضاها.

❁ في ما يتعلَّق بالرواية التي أقرّ فيها رسول اللهﷺ دية المئة من الإبل هناك مسألة قد تحول دون القول بالتوافق العقلاني الممضى، وهو أنه قد جاء في هذه الرواية[١٣] أن عبد المطّلب قد وضع عدّة أحكام، ثمّ أمضاها رسول الله، وكانت الدية من بينها. وعليه لا يمكن القول: إن إمضاء النبيّ هنا كان إمضاءً لتوافق المجتمع الجاهلي، وإنما هو تقريرٌ لكلام عبد المطّلب، ولا يخفى أن عبد المطّلب كان يتمتَّع بشخصيةٍ مرموقة تميِّزه من سائر أفراد المجتمع الجاهلي.

القرائن على انتساب حكم الدية إلى المجتمع الجاهلي

✿ في الإجابة عن هذه الملاحظة لا بُدَّ من التطرُّق إلى بعض النقاط، وهي:

النقطة الأولى: لقد كان عبد المطّلب شخصاً يعيش في العصر الجاهلي. ولا ينبغي تصوُّر العصر الجاهلي بوصفه عصراً يخلو من العقول النيّرة والشخصيات العادلة. ومن خلال وجود هذه الشخصيات يتّضح أن عصر الجاهلية كان يشتمل على أشخاص ينشدون العدل، أو أنهم كانوا يصدرون أحكاماً عادلة في الحدّ الأدنى.

النقطة الثانية (وهي الأهمّ): إن عبد المطلب على أيّ حالٍ شخص قد نشأ في مرحلةٍ، وكان واحداً من أعضاء ذلك المجتمع. ولا أحد يصدر حكماً دون الاستناد إلى أساس. وفي مورد حكم عبد المطّلب يجب إما القول بأن حكمه كان حكم الله (وهذا غير صحيح)؛ لأننا لا نعتبره نبيّاً؛ أو القول بأنه إنسانٌ عادي قد نشأ في صلب ذلك المجتمع وترعرع فيه، وفي هذه الحالة حكمه ينتمي ـ ولو على نحوٍ ارتكازي ـ إلى أوضاع وأحوال تلك المرحلة.

النقطة الثالثة: إن هذا الحكم قد حَظِي ـ على أيّ حال ـ بقبول وتوافق المجتمع الجاهلي، ولذلك ورد في الحديث: «كانت في الجاهلية»، ولم يَرِدْ: «كان لعبد المطّلب».

النقطة الرابعة: لا ينبغي تصوُّر الأمر وكأنّه كان هناك حكمٌ باد واندثر، ثم عمل النبي الأكرم على إحيائه، بل كان التوافق على مئة من الإبل في دفع الدية لا يزال قائماً ومعتبراً في ذلك المجتمع. وفي الحقيقة إن ما قام به النبيّ الأكرمﷺ كان مجرّد إمضاء وتقرير التوافق الذي كان موجوداً في عصره، ولذلك نقلته الروايات على هذه الصورة، وإلاّ فإن تلك الطريقة الجاهلية كانت تلقي بظلالها على ذلك المجتمع؛ لأن المجتمع كانت له روابط معقّدة، وإذا كان يتمّ الاتفاق على شيء كان يستمرّ على هذه الشاكلة.

رفض بعض موارد العدالة التوافقية في المجتمع الجاهلي

وبطبيعة الحال لو أن النبيّ الأكرمﷺ كان يرى ذلك الحكم مخالفاً لحكم الله فإنه كان يعمل على إبطاله حَتْماً، ولكنْ حيث لم يكن للشارع في هذا الشأن حكمٌ خاصّ فقد استمر التوافق على ذلك الحكم من الناحية العملية. وكانت هناك

في الوقت نفسه بعض موارد التوافق الأخرى أيضاً، ولكنّ النبي الأكرم رفضها، من قبيل: نكاح الشغار، أو حصر التوريث بالرجال فقط، وكان هذان الحكمان من الأحكام الجاهلية.

نكاح الشغار

لقد كان نكاح الشغار بأن يجعل الرجل ابنته أو أخته مهراً يعطيه لوالد زوجته. كما أن نكاح الشغار من الموارد الملفتة للانتباه، والتي تشير إلى أن عصر الجاهلية كان يشتمل على آلية لضمان العدالة. فقد كان هؤلاء يلجأون حقيقةً إلى التحالفات والمعاهدات لإدارة المجتمع وضمان العدالة.

التوارث بالحلف والنصرة

وقد كانت هذه التحالفات والمعاهدات من التجذُّر في عمق ذلك المجتمع بحيث أضحَتْ وسيلةً للتوارث: «اعلم أن الجاهلية كانوا يتوارثون بالحلف والنصرة»(١٤). وعندما يغدو شيءٌ مبنى للتوارث فهذا يعني أنه قد ترسَّخ في أعماق ذلك المجتمع. وهذا أعلى حدود التوافق؛ لأن هؤلاء كانوا يضمنون جميع آمالهم وأمانيهم بهذه الطريقة.

وعلى كلّ حالٍ فقد كان بإمكان الإسلام أن يرفض هذه الأحكام بأجمعها، ولكننا نرى أن النبيّ قد أقرّها وأمضاها، غاية ما هنالك عندما تغيَّر المجتمع، وأصبحت آليات ضمان وبسط العدالة راسخةً وقوية، لم تَعُدْ هناك حاجةٌ إلى التحالفات؛ لأن فرضية التحالفات كانت تقوم على انقسام القبائل وتخاصمها، وبعد جمع القبائل كلّها تحت منظومة الدولة الإسلامية برئاسة شخصٍ واحد لم تَعُدْ هناك موضوعيّةٌ لإقامة التحالفات بعد دخول الجميع ضمن منظومةٍ واحدة، وبعبارةٍ أخرى: أصبحت مسألة التحالفات من السالبة بانتفاء الموضوع. وعليه فإن نفي الإسلام اللاحق لا يعني أن التوافق كان على شيءٍ آخر. وفي الحقيقة لو قدّر لعصر الجاهلية أن يبني دولةً موحّدة لزالت تلك التوافقات؛ لأن كلّ توافقٍ له مرحلته الخاصة.

❁ إذا كان سبب سكوت النبيّ الأكرمﷺ يعود إلى عدم تشكيل

الحكومة الإسلامية، وكان عدم المخالفة الصريحة له عائداً إلى تدرُّج الأحكام، فإن سكوته لن يكون معبِّراً عن الإمضاء؛ لأنه لم يكن ليستطيع بيان الأحكام المخالفة للإسلام. وعليه فإن هذا السكوت لا يعني إمضاء التوافقات الجاهلية.

الأشكال المختلفة لرفض وإمضاء العدالة التوافقية لأحكام الجاهلية

طبقاً لكلامكم يمكن لنا أن نفترض ثلاثة أنواع من التصرُّف من ناحية الشارع تجاه مواريث الجاهلية، **أحدها**: الإبطال والتغيير والتبديل القاطع لتلك الطريقة، والحكم بطريقةٍ أخرى. ولهذا الافتراض هناك الكثير من الأمثلة، من قبيل: حصر الإرث على الرجال، وما إلى ذلك. **والافتراض الثاني**: الإقرار، وفي هذا الشأن يمكن لنا التمثيل بقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ**﴾ (النساء: ٣٣)، حيث ارتضت الآية الحلف في التوريث وأقرّت به. **والافتراض الثالث**: السكوت. ليس هناك مَنْ هو أعلم من الشارع في مسائل الاجتماع، وليس هناك مَنْ هو أكثر واقعية من الدين في التعاطي مع الأمور. وعليه من الطبيعي إذا أراد الشارع إبطال بعض الموارد الراسخة في المجتمع، ولم يكن إبطاله بصلاح المجتمع، فإنه سوف يسكت ويلتزم الصمت بانتظار الفرصة المناسبة لإبراز وتشريع الحكم، أو إبرازه بعد تشريعه. ولهذا الافتراض الثالث الكثير من الموارد أيضاً، ولكنّ كلامي هنا يدور حول المورد الثاني، الذي يكون فيه إمضاءٌ صريح من قِبَل الشارع، ولو في بداية الأمر. وعلى كلّ حال هناك موارد كانت لها جذورٌ في التوافقات العامة في العصر الجاهلي.

وفي مقابل ذلك هناك ـ بطبيعة الحال ـ آياتٌ يجب البحث فيها. لقد سبق أن ذكرنا أننا إذا أردنا فهم رؤية الشارع يمكن لنا الرجوع مرّةً إلى إقرار وإثبات النبيّ والإسلام تجاه تلك الأحكام والطرق؛ ومرّةً إلى الآيات المرتبطة بالحكم أو العدالة.

قبل بحث الآيات والروايات، هناك سؤالٌ حول تقرير التوافق. نرى مجتمعاً جاهلياً زاخراً بالتوافقات. وإن الإسلام يعمل على إبطال ما كان يخالف الشرع من بينها، ويلتزم السكوت تجاه الباقي. وعليه من الناحية العملية يتمّ تقرير هذا

الحكم، كما يتمّ تقرير أصل التوافق. توجد هنا حالتان، ويمكن لإحداهما أن تكون شاهداً لنا، دون الأخرى. والتي لا يمكن أن تكون شاهداً على مدّعانا هي تلك الحالة التي يرى فيها الشارع الحكم في مورد التوافق ـ وليس أصل التوافق ـ، وهو الحكم المطابق للإسلام، ولذلك فإنه يختار السكوت والإمضاء. وفي الحقيقة إن هذا الحكم حتى إذا لم يكن توافقياً فإن الشارع سيمضيه، ولكنّه في بعض الأحيان إنما يمضيه من أجل تعلُّق حيثية التوافق به. وفي هذه الحالة حتّى لو حصلت توافقات لاحقة في مجتمعات أخرى، وإنْ في غير عصر رسول الله بحيث لا يمكنه تقريرها، فإن تلك التوافقات سوف تُمْضى أيضاً. فأيّ هاتين الحالتين موجودةٌ في تقريرات رسول الله ﷺ؟

إمضاء الدية على أساس التوافق دون الأمر الذاتي

۞ ليس لدينا أيُّ شاهدٍ يثبت أن دية القتل في اللوح المحفوظ مئة من الإبل. إن هذا الحكم كان قائماً على أساس التوافق وقبول المجتمع، وهذا أمرٌ مستحسن، والإسلام يؤيِّد ذلك أيضاً. وعليه فإن قبول الشارع ناتجٌ من توافق المجتمع، ولا معنى لتغيير شيءٍ مركوز في صلب المجتمع ونسيجه.

۞ لقد أشرتُم بطبيعة الحال إلى الموارد الأخرى التي كانت مورداً لتوافق المجتمع، ولكنْ تمّ رفضها وإبطالها. وهذا يُثْبت أن أصل التوافق لم يكن محطّ اهتمام الشارع، وإنما كان ينشد تحقيق العدالة فقط. وقد ذكرتُ هذه النقطة لكي تتّضح شواهد إمضاء التوافق في نفسه.

۞ إن كلامكم هذا يعني أن الذي كان مورداً لقبول الشارع هي الأمور التي تمّ التوافق عليها، وليس آلية الإقبال على التوافق. وحتّى في هذه الحالة يمكن لنا أن نثبت أن الشارع قد قَبِل بعض أحكام المرحلة السابقة، ولم يُبْطِلْها. وأما أن نعتبر هذه الأحكام إلى الأبد، وبوصفها قضيةً حقيقية، هي الطريق الوحيد إلى تحقيق العدالة فهذا أوّل الكلام، ولكنْ توجد هناك عدّة نقاط نجملها على النحو التالي:

العدالة في المجتمع الجاهلي توافقيةٌ، وليست ذاتيةً

النقطة الأولى هي أن جميع حيثية وهوية المرحلة الجاهلية كانت تكمن في هذه التوافقات، ولم يكن هناك شيءٌ آخر. فقد كانوا يتوصّلون بآرائهم الجاهلية إلى بعض النتائج، ويتّفقون عليها. لم تكن هناك أبحاثٌ فلسفية يثيرها أمثال: أرسطو وأفلاطون؛ كي نحتمل أنهم كانوا يتوصّلون إلى اكتشاف بعض الأمور بواسطة العقل. وعلى هذا الأساس عندما يقبل الشارع فهذا يعني أنه إنما وافق على النتيجة المنبثقة عن التوافق؛ إذ لا وجود للبحث الذاتي، وخاصّة في الأحكام. ما هو المفهوم الذي يمكن أن ينطوي عليه تعيين مقدار الدية بمئةٍ من الإبل؟ لا سيَّما إذا أضفنا هذا الأمر الذي كان مورداً لتوافق الجاهلية بالأمس وإمضاء الإسلام له حالياً. ولا يزال هذا التوافق باقياً في سدى ولحمة نسيج ذلك المجتمع، بوصفه مؤلّفاً من أفراد يتّفقون على أمرٍ ما.

ظهور الإسلام لا يُبطل التوافق الاجتماعي

كما يجب علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار ذلك العامل النفسي في المجتمع، وهو أنه إذا حصل الإجماع والتوافق في المجتمع فإن هذا التوافق لا يزول بظهور الإسلام من تلقائه. ولذلك كأنّ الإسلام قد أقرّ بما تمّ التوافق عليه في زمانه؛ لأن التوافق قاطعٌ جداً، ومثل هذا التوافق لا ينتقض أبداً. فلو كان للإسلام رأيٌ مخالف للتوافق السابق فلماذا لم يجعل مقدار الدية أكثر أو أقلّ من مئة من الإبل؟!

قبول حكم زعيم القبيلة والشورى قرينتان على إمضاء العدال التوافقية

النقطة الثانية أننا نجد توافقات وطرق أخرى كان النبيّ الأكرمﷺ يرجع إليها، ومن ذلك: لو أن يهودياً ـ مثلاً ـ قد ارتكب جريمةً، وأُلقي القبض عليه، كان النبيّ يترك الحكم عليه إلى زعيم القبيلة؛ لأنه مقبولٌ من قِبَل الجميع، وكان النبيّ يأمر بالعمل على طبق حكمه. وكذلك كان يتمّ الإجماع والشورى على أمرٍ، وكان النبيّ يمضي نتائج الإجماع والشورى.

وعليه فإن هذه الأمور المتَّفق عليها لم تكن لها خصوصيةٌ ذاتية، ومن هنا كان النبيّ يرتضي أساليب وطرق المتّفقين في العصر الجاهلي، وكأنّه يرى موضوعيةً لذات التوافق.

وهنا يجب التأكيد مجدّداً على أننا لا نروم الحصول على كلّ شيء بقرينةٍ واحدة، بل يجب ضمّ جميع القرائن إلى بعضها؛ كي نصل إلى نتيجةٍ ما.

الآيات التي تبطل العدالة المتَّفق عليها في المجتمع الجاهلي

إلى جانب هذه القرائن، هناك آياتٌ وقفت في مواجهة الجاهلية. ويجب البحث في هذه الآيات؛ كيما يتّضح ما هي اللوازم المترتِّبة عليها تجاه التوافق، وهي اللوازم التي قد تؤدّي إلى إبطال هذا التوافق.

الآية الأولى: قوله تعالى ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ (المائدة: ٥٠). لقد أقام الله سبحانه وتعالى في هذه الآية حكمين متقابلين، وهما: حكم الله؛ وحكم الجاهلية. ويمكن تفسير هذه الآية على ثلاثة أنحاء:

التفسير الأول: التقابل التامّ بين حكم الله وحكم الجاهلية

أن يكون حكم الله هو المعتبر في مقابل كلّ حكمٍ جاهلي. فإنْ صحّ هذا التفسير لا تعود هناك إمكانية للقول بأن مرحلة الجاهلية كانت تشتمل على مشاهد جميلة ومطالبة بالعدالة، وإن الإسلام قد أقرّها وأمضاها. ولكنْ لا يمكن القبول بهذا التفسير؛ إذ رأينا أن الإسلام قد ارتضى بعض الموارد التي كانت موجودةً في المجتمع الجاهلي. وقد تقدَّمت بعض الأدلة على أن مشكلة الجاهلية كانت تكمن في التطبيق، وليس في المطالبة بالعدالة، أو أنهم كانوا يعانون من مشكلة عدم الوصول إلى بعض المسائل الواقعية في المجتمع.

التفسير الثاني: التقابل الجزئي بين حكم الله وحكم الجاهلية

كان يحدث أحياناً عندما يُصدر الله حكماً في بعض الموارد يعمد بعض

الأشخاص في عصر الجاهلية ـ من المتمسِّكين بعصبيّتهم ـ إلى التمرُّد على حكم الله. وفي الحقيقة إن الآية تريد الوقوف بوجه هذا النوع من الأشخاص. إذن ليس هناك تقابلٌ تامّ بين حكم الله وجميع الأحكام الجاهلية؛ ففي ما يتعلَّق بالإرث كان الناس في الجاهلية يورِّثون الرجال فقط، ثم جاء الإسلام وأشرك النساء في الميراث. وهنا يحدث التقابل، ولكنّ هذا لا يعني أن جميع الأحكام الجاهلية هي ضدّ الأحكام الإلهية. ويبدو أن هذا التفسير هو الأنسب؛ بالنظر إلى القرائن التي أسلفناها؛ لأن بعض الموارد قد قَبِل بها الله وأقرَّها النبيّ، ولا سيَّما أنه كان يصعب ويشقّ على كثيرٍ من الذين يعيشون في عصر الإسلام التخلّي عن تقاليدهم وأعرافهم.

التفسير الثالث: الحلّ الوسط

التفسير الثالث هو الجمع بين الأمرين، ورُبَما عمدنا في رؤيتنا الراهنة إلى تبنّي هذا التفسير، ولكنْ على أيّ حالٍ لا يجب التسرُّع في الرؤية التاريخية والقبول بتفسيرٍ ما، دون تتبُّع جذوره التاريخية. يقول التفسير الثالث: إن لدينا حكمين على جميع الأحوال، وهما: حكم الله؛ وحكم الجاهلية. والحكم الجاهلي إنما يكون معتبراً إذا أقرّه الله، وعندها يكون هو حكم الله. وعليه فإن تقرير الإسلام يثبت أن ذلك الحكم كان جيّداً وحَسَناً. وفي هذه الحالة يطرح هذا البحث نفسه، وهو أن حكم الإسلام يقوم دائماً على أساس الحُسْن والقُبْح الذاتي والمصالح.

❁ إن الافتراض الثالث يحصر التوافق الممضى بعصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، بمعنى أنه لا إمضاء في التوافقات اللاحقة؛ لأن الوحي قد انقطع، وإن الحكم هو الذي تمّ تأييده في عصر النبيّ الأكرم.

آية ﴿اعْدِلُوا﴾ تجعل من العدالة قاعدةً

۞ أجل، إن هذا التفسير ينطوي على مثل هذه الملازمة، ولكنها لا ترقى لتكون دليلاً. وعندها يجب عليكم الإتيان بأدلّةٍ أخرى، من قبيل: آية ﴿**اعْدِلُوا**﴾، التي تقول: عليكم أنتم أن توجدوا العدالة. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: هل العدالة

قاعدة أم لا؟ إن ﴿اعْدِلُوا﴾ تعني أن هناك قاعدةً. وهناك افتراضان لا أكثر: إما أن تكون العدالة كامنةً ومتضمّنة؛ أو أن يتمّ التخلّي عن العدالة؛ لأنه هو الذي يوجد قانون العدالة.

الآية الثانية: آية ﴿ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾

إن الآية الأخرى بشأن الجاهلية هي قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (آل عمران: ١٥٤). يجب عدم إدخال هذه الآية ضمن هذا البحث؛ لأن العلّة في سلسلةٍ من المواجهات الشديدة بين الإسلام والجاهلية تكمن في فهمهم الخاطئ عن الله سبحانه وتعالى.

عدم ارتباط آية ﴿ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ بالتوافق الجاهلي

إن هذا البحث يدور حول المسائل العقائدية، ولا رَبْطَ له بالتوافقات الاجتماعية. وبطبيعة الحال عندما نؤمن بالله سبحانه وتعالى فإن التوحيد سوف يبسط مظلّته على سماء المجتمع، بَيْدَ أن الانتساب إلى التوحيد لا يؤدّي إلى التخلّي عن التوافقات الاجتماعية. وعليه فإن هذه الآية إنما تخصّ سوء ظنّ الجاهلية بالله، والآراء الخاطئة في تلك المرحلة الجاهلية بشأن الله سبحانه وتعالى، وليس البحث حول عدم صحّة الأحكام الجاهلية. نعم، لو تحقَّق حسن الظنّ بالله فإن الكثير من الأمور سوف تتّجه إلى الصحّة، وهذا شيءٌ آخر.

الآية الثالثة: آية ﴿تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾

الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (الأحزاب: ٣٣)، ترتبط بتبرُّج الجاهلية، وهذا بدَوْره خارجٌ عن محلّ بحثنا تخصُّصاً. لقد كانت الفحشاء والفساد والمنكرات متفشّية ومنتشرة في الجاهلية. وهذه الآية إنما تنظر إلى هذه الظاهرة.

الآية الرابعة: آية ﴿حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾

الآية الرابعة قولُه تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (الفتح: ٢٦). إن هذه الآية ترتبط بدَوْرها بالحميّة والعصبية، والحميّة شيءٌ آخر لا ربط له ببحثنا؛ فإن الذي نريد قوله هو أنهم كانوا يمتلكون آليّةً باسم التوافق، وكانت هذه الآليّة توصلهم في بعض الأحيان إلى العدالة، إلاّ أن هذه الآية غير ناظرةٍ إلى موضوع بحثنا.

التقابل بين حكم الله وحكم الجاهلية في الروايات

هناك روايةٌ مأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام تقول: «الحكم حكمان: حكم الله؛ وحكم الجاهلية. فمَنْ أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية»[١٥]. إن هذه الرواية ترتبط بالآية المتقدّمة، ونعني بها قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (المائدة: ٥٠). ويبدو أن هذه الرواية واردةٌ في سياق القضاء. إن هذه الرواية تقول: إن هناك تقابلاً وثيقاً بين حكم الله وحكم الجاهلية، بحيث لو أن شخصاً أخطأ اكتشاف حكم الله بمقدار أنملة فإنه سيقع لا محالة في حكم الجاهلية. نحن مكلَّفون بأن نفسِّر آيات القرآن في ضوء الأحاديث، وحيث تكون رؤيتنا تاريخية فإنه، بالإضافة إلى الرواية، يجب أن نلاحظ تاريخ الإمام الصادق عليه السلام أيضاً. إن معنى الرؤية التاريخية هو دراسة جميع الأبعاد التاريخية، دون الخضوع للمؤثِّرات. فإنْ تمّ التوصُّل إلى فهمٍ آخر فهذا بحثٌ آخر.

❁ هل تريدون القول: إن كلام الإمام الصادق عليه السلام ناظرٌ إلى حكم أهل السنّة؟

الفرق الدلالي بين الآية والرواية

✿ رُبَما كان لديهم كلامٌ في هذا الشأن. يجب عدم تجاهل هذه النقطة، وهي أن الروايات كانت عملانيةً إلى حدٍّ ما، بمعنى أن الروايات ـ خلافاً للآيات ـ لم تكن بأجمعها ذات مدلولٍ واحد إلى الأبد؛ وذلك لأنها كانت تقع في أوضاع متغيِّرة، ومن ذلك مثلاً أنها في موضعٍ تنفي خبر الواحد، وفي موضعٍ آخر ترتضيه وتقبل به. وعندما

تقوم بنفي خبر الواحد إذا لم يكن الشخص على درايةٍ تاريخية فإنه لن يفهم أن هذا الخبر الواحد هو روايةٌ منقولة من طرق أهل السنّة، أو أن راويها هو أبو هريرة الدوسي، أما الرواية التي تقبل خبر الواحد فهي ناظرةٌ إلى خبر الواحد الذي يرويه زرارة بن أعين مثلاً، أو أنه تمّ بحثها خبر الواحد ضمن منظومة ومدرسة أهل البيت(عليهم السلام). وعلى أيّ حال إن هذه القرينة على خلاف مدّعانا.

❁ لقد ذكرتم آيات وروايات تشكّل قرينةً على خلاف مدّعاكم. فهل تعملون على توجيهها؟

۞ أجل، إنما كان هناك تفسيرٌ واحد فقط على خلاف المدّعى. أما الآيات الأخرى فقد كانت خارجةً تخصُّصاً. ومن الآيات التي تحدَّثت عن الجاهلية كانت هناك آيةٌ جعلت حكم الجاهلية في مقابل حكم الله. وعلى كلّ حال لو قبلنا بالتفسير الأوّل تنتفي العدالة التوافقية؛ وإنْ قبلنا بالتفسير الثاني يكون للتقابل معنىً خاصٌّ؛ وإذا كان هناك من تفسيرٍ ثالث فإن البحث سيغدو جَدَلياً، ولكنْ لن يكون هذا التفسير مؤثِّراً جدّاً.

❁ في الآيات التي ذكرتموها بوصفها قرائن على خلاف مدّعاكم وردت تعابير من قبيل: «الجاهلية»، و«حميّة الجاهلية»، و«حكم الجاهلية»، وما إلى ذلك من التعبيرات الأخرى، إلا أن بعض الآيات لا يسمّي الجاهلية، ولكنْ رُبَما يُنكر التوافق الجاهلي مباشرةً، ومنها: الآيات التي تستقبح تقليد الآباء؛ لأن سلوك الآباء له جذورٌ في التوافقات الاجتماعية التي تنتقل عبر الأجيال. وليس جميع هذا النوع من الآيات مرتبطٌ بالتوافقات الاجتماعية. فكيف تجيبون عن هذا النوع من الآيات؟ وهل يمكن لهذه الآيات أن تبطل النزعة التوافقية؟

آية استقباح التقليد

۞ لا يمكنها ذلك؛ إذ لو كانت هناك آية تشكّك في جميع كينونة وأحكام

الجاهلية، كما هو الحال بالنسبة إلى هذه الآية ـ بناءً على التفسير الأول ـ كان الجواب بالإيجاب. فإنْ كانت الآية قابلةً للحمل، وكان هذا الحمل موجّهاً، عندها ستغدو الآية خارجة تخصُّصاً، كأنْ نقول مثلاً: إن الكلام في التقليد كان يخصّ المسائل الوثنية والشرك والعقائد وما إلى ذلك. وقد كان بحثنا منذ البداية يدور حول الدوائر الاجتماعية، وإن هذه الروابط هي التي تعطي العدالة مفهومها، ومن دون الربط لا تكتسب العدالة معناها. إن الروابط الاجتماعيّة روابط توافقية. يضاف إلى ذلك أنه لو كانت بعض موارد تقليد الآباء تشمل المسائل الاجتماعية كان ذلك أمراً في مقابل التوافق. وكانت هناك أشياء يتمّ التوافق عليها اجتماعياً؛ كي تؤدّي إلى تحقيق العدالة، ويتحالفون فيما بينهم، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن العرب في العصر الجاهلي كانوا يفهمون بعض الأشياء، ولكنهم يعملون على خلافها. وممّا ورد في هذا الشأن: «إنهم كانوا إذا وجب الحكم على ضعفائهم ألزموهم إيّاه؛ واذا وجب على أقويائهم بالغنى والشرف في الدنيا لم يأخذوهم به»[١٦]. ولكنّ هذا لا يعني أنهم كانوا يعتبرون ذلك عادلاً، أو أنهم لم يكونوا يمتلكون القدرة على مواجهته. ونعني بذلك أن هذه الظاهرة لا تنسف جميع ما كان لدى المجتمع الجاهلي من الأحكام والتوافقات أو يشكّك فيها؛ لأنها إما أن تكون ناظرةً إلى الأبحاث الاعتقادية فقط، أو إذا وسَّعنا دائرة النظر وجب أن نرى ما مدى هذه السعة؟ كما كانت هناك موارد يمكنهم التوافق عليها ـ كما كان ذلك متحقّقاً في الواقع ـ، حيث يمكن للمجتمع الجاهلي أن يتّفق على بعض الموارد، ولكنهم لم يكونوا يمتلكون البنية لذلك، أو أنهم كانوا يقلّدون آباءهم أو أيّ شيءٍ آخر. وعليه فإن ما أشرتُم إليه لا يمكن أن يكون دليلاً على النفي.

❁ هل يمكن القول ـ مضافاً إلى ذلك ـ: إن المعنى الآخر للتوافق هو رأي الأغلبية؟ وهذا ما لا يكتب له الاستمرار دائماً؛ كي يكون قابلاً للتقليد؛ لأن رأي الأغلبية يتغيَّر من عصرٍ لآخر. ومن هنا فإن ذلك التقليد كان ناظراً إلى الموارد الثابتة في الثقافة الجاهلية. وبعبارةٍ أخرى: لقد كانت الثقافة الجاهلية تحتوي على أصول

ثابتة، ويمكن تقليدها؛ وأما في المجالات الأخرى، من قبيل: مجال التوافق الاجتماعي، فقلّما نشهد حالةً من الثبات.

خلاصة فهم المجتمع الجاهلي لنصوص عصر النبيّ الأكرم

۞ أجل، إن ما ذكرناه حتّى الآن يرتبط بعصر النبيّ الأكرم، حيث كان هناك رؤيةٌ وفهمٌ عامّ، وألقينا نظرةً على النصوص أيضاً. وإن هذا البحث يحتاج ـ بطبيعة الحال ـ إلى المزيد من القراءة، ومع ذلك فإن هذا المقدار من شأنه أن يقرِّبنا إلى نقطةٍ حسّاسة من الأفكار الجديرة بالطرح في عصر النبيّ. كما توصّلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه عند وقوع التعارض بين القرائن يكون الترجيح لقرائن القبول بالتوافق. وهناك في الوقت نفسه بطبيعة الحال قرائن على خلاف ذلك، وهي المرتبطة برواية الإمام الصادقعليه السلام، وهذه الرواية ترتبط ـ كما هو واضحٌ ـ بعصرٍ آخر غير عصر رسول اللهصلى الله عليه وآله.

فهم الناس للعدالة في عصر ما بعد النبيّ الأكرم

۞ تحدّثنا حتى الآن عن عصر النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله. فلنتحدَّث الآن عن عصر الأئمة الأطهارعليهم السلام. فأوّلاً: كيف تعامل الأئمّة الأطهار مع مسألة العدالة؟ وثانياً: ما هو الموقف الذي اتّخذه المسلمون حديثاً من نصوص الأئمّة الأطهار؟

الاحتمالات المختلفة لفهم العدالة بالنسبة إلى المسلمين حديثاً

۞ نذكر لفهم الناس للعدالة في مرحلة ما بعد عصر النبيّ ثلاثة احتمالات، ثم نتعرّض بعد ذلك إلى بيان أدلة كلّ واحد من هذه الاحتمالات:

١ـ حيث لا يكون للشارع حكمٌ تكون العدالة متروكةً للناس: الاحتمال الأول أن ينظر الناس إلى العدالة بوصفها نصوصاً أو أحكاماً شرعية ـ تسمّى حاليّاً (فقهية) ـ جاءت لتنظيم مساحة كبيرة من مصاديق العدالة، وتقديم أحكام خاصّة في مواردها، أما القسم الآخر فقد تمّ تفويضه إلى الناس. أو بعبارةٍ أفضل: حيث أن

الشارع لا يتدخل أو يتصرَّف في هذه المساحة فإنها تكون تحت تصرُّف الناس تلقائياً. إذن فالاحتمال الأوّل هو أنه كلّما يكون للشارع كلامٌ وحكمٌ لضمان العدالة بخصوصها فإن الناس سيكونون متعبِّدين وملتزمين بذلك الحكم، وحيث لا يعمل الشارع على تقديم نصٍّ يضمن العدالة فإن الناس في مثل هذه الحالة سيعتمدون على مركوزاتهم الفطرية، ويرجعون إلى ما يفهمه المجتمع في هذه الأمور، أو إن رؤيتهم كانت منبثقةً عن مسار مؤلّف من مجموعة من الأفكار الاجتماعية.

٢ـ إن لدى الشارع حكماً في جميع مجالات العدالة: الاحتمال الثاني أن الشارع لم يترك أيّ مساحةٍ من هذه المجالات دون نصٍّ. وعلى هذا الأساس فإن الناس كانوا يبحثون ـ في إطار تحقيق العدالة ـ عن حكمٍ للشارع؛ لكي يطبِّقوه، وكانوا يرَوْن هذا الحكم هو عين العدالة، ومن ذلك أنه يجب تطبيق أحكام الشارع بدقّةٍ لضمان العدالة في الفَيْء ـ على سبيل المثال ـ أو الصدقات أو الجهاز القضائي.

٣ـ عدم تعبُّد الناس بالشارع في مجال العدالة: الاحتمال الثالث هو أن الناس لم يكونوا ملتزمين بالنصّ من الأساس، وأنهم كانوا ينظرون إلى العدالة ويعملون على تعريفها في ضوء رؤيتهم وفهمهم الخاصّ، أو أنهم يتوصّلون إليها طبقاً لمرتكزاتهم. إلاّ أن هذا الاحتمال الثالث احتمالٌ خاطئ؛ لأننا نرى القرائن المعبِّرة عن النزعة النصّية والتعبُّدية بين الناس بوضوحٍ. ففي الكثير من المواقع نجد كلمة العدل أو العدالة في النصوص الروائية أو التاريخية في ذلك العصر ممزوجةً برعاية الأحكام. ومن خلال نظرتي العابرة وقفتُ على موارد يُراد فيها من العدالة تطبيق بعض الأحكام. وعليه فإننا نتجاهل الاحتمال الثالث، ونبقى في الاحتمالين الأوّلين.

أما الاحتمال الأول فحتّى إذا تمّ إثباته نبقى أمام مفترق طريقين؛ فهل كانوا يرجعون إلى الحاكم أو النُّخَب لتحقيق العدالة؟ وهل كانوا يطبِّقون العدالة الفلسفية أم كانت لديهم عدالة توافقية بالمعنى التامّ للكلمة، وهي عدالة عُرفية منبثقة من صلب المجتمع والعلاقات الاجتماعية؟ وعليه حتّى إذا تمّ إثبات الاحتمال الأوّل نبقى على مفترق طريقين، بمعنى ما هي العدالة التي تتمخّض بمعناها الخاصّ من رحم غير الشرع؟

۞ هل يأتي تدخُّل الشارع في جميع أبعاد العدالة أو بعضها؟ بمعنى هل يقتصر عدم تدخُّل الناس على خصوص الأحكام الإلزامية فقط، أم لا يجوز لهم التدخُّل حتى في مجال الأحكام غير الإلزامية (من قبيل: المستحبّات والمكروهات) أيضاً، أم أن الأمر بمعنى أن الناس إنما يتمكّنون من الرجوع إلى توافقهم إذا لم يكن هناك أيّ نصٍّ في البين (لا على نحو الإباحة، ولا على نحو الوجوب، ولا على نحو الحرمة)؟

مزيدٌ من التوضيح بشأن الاحتمال الأوّل

۞ توجد هنا مسألتان، فأيُّهما تقصدون؟ إحدى المسألتين: إن الناس كانوا يرجعون إلى مرتكزاتهم وفهمهم حيث لا يكون هناك نصٌّ من الشارع، وكانوا يطبِّقون العدالة على أساسٍ من رؤيتهم الخاصة، وكانوا يرَوْن ذلك بنحوٍ من الأنحاء مندرجاً تحت عنوان الشرع. وبعبارةٍ أخرى: يذهب فهمهم إلى أن الشارع في نهاية المطاف قد ترك منطقةً لهم، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (النحل: ٩٠). فإن الله قد أمر في هذه الآية بالعدل، ولكنّه لم يبيِّن مفهوم العدل، وترك ذلك إلى رؤيتهم وفهمهم، أو الرجوع إلى رؤية وفهم الحكّام والنُّخَب. وبالتالي فإن فهمهم العام يتّجه إلى أنهم إذا كانوا يرجعون في تطبيق العدالة إلى رؤية الحكّام أو النُّخَب فهذا يندرج في نهاية المطاف تحت حكمٍ كلّي من الشرع، مع فارق أن تدخُّل الشارع هنا لا يكون بشكلٍ محدّد ومباشر، كما هو الحال بالنسبة إلى المواريث والفرائض والقضاء.

۞ على سبيل المثال: هل تعتبرون موارد من قبيل: «رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون» ـ حيث أجرى الشارع أصالة البراءة ـ من التدخُّل أم من النصّ؟

هناك تدخُّل للشارع في مجال الإباحة الشرعية بالمعنى الأعمّ

۞ يمكن التطرُّق هنا إلى بحثين: **أحدهما**: البحث النظري، الذي يرى في هذه الأمور نوعاً من تدخُّل الشارع، بمعنى أنه حيث يجب عدم خروج أيّ مجالٍ من دائرة تشريعه من الطبيعي أن يقدّم بعض الأبعاد على شكل مباحات (بمعنى المباحات بالمعنى

الأعمّ والمباحات بالمعنى الأخصّ)؛ **والآخر**: البحث التاريخي عن فهم الناس في ذلك العصر، بمعنى أن فهمهم كان قائماً على وجود دائرة المباحات بالمعنى الكامل والعامّ. ومن هنا حيث لا يكون هناك نصٌّ أو حكم من وجهة نظرهم فإنهم كانوا يبيحون ذلك لأنفسهم. أما السؤال القائل: هل كان لدى الناس مثل هذا الفهم ـ ولو على نحو الارتكاز ـ أم لا؟ فهو في حدّ ذاته يحتاج إلى إجابةٍ تاريخية. إننا عند التنظير بشأن تدخُّل الشارع يمكن لنا أن نقدِّم مثل هذا الجواب، وهو هل كان الناس في ذلك العصر يرَوْن مفهوماً واسعاً لتدخُّل الشرع، بحيث يشمل التدخُّل المباشر والمحدّد من قِبَل الشارع، أو يشمل تفويضه إلى المكلَّف، أو منطقة المباح التي كان الشارع قد أعلن عنها؟ إن كلّ واحد من هذه الاحتمالات يحتاج إلى إجابةٍ تاريخية. ونحن نرى عدم الفرق بين كفّة هذه الاحتمالات، فما أن نصل إلى أحدها حتّى يكون الشارع قد طالب الناس بتطبيق العدالة. وهذا المقدار يكفي لاعتبار العدالة التوافقية.

أمر الشارع بالعدالة يؤيِّد تفويض العدالة

من الممكن أن تثبت الكفّة الأخرى من هذه الاحتمالات، بمعنى أن يثبت أن الناس لم يكن لديهم هذا الفهم القائل بأن الشارع قد بسط مظلّةً على جميع أبعاد العدالة، وفي مثل هذه الحالة فإن الناس إذا لم يجدوا ـ بشكلٍ ارتكازي ـ قيداً من قِبَل الشارع فإنهم سوف يستنتجون بطبيعة الحال أن الشارع قد فوَّض الأمر إليهم، وكانوا لذلك يرجعون إلى أنفسهم. فكما أن إطاعة الوالد واجبةٌ، إلا أن هذا الوالد إذا لم يصدر أمراً فإن الولد سوف يستنتج أن والده قد ترك تشخيص المسألة إليه. وعلى كلّ حال إن هذا الجواب يحتاج إلى دقّةٍ تاريخية أخرى، وحيث إن إثبات أو عدم إثبات هذا الموضوع لن يختلف بالنسبة إلينا يبقى هناك احتمالان، وهما: هل تنبثق العدالة من صلب أفكار الناس أم لا؟

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) نظرية الشهيد الشيخ مرتضى المطهري.

(٢) أونوشيروان أو كسرى الأول (٥٠١ ـ ٥٧٩م): كسرى أونشيروان بن قباذ بن يزدجرد بن بهرام جور، ويعرف باسم أنوشيروان العادل (بالفارسية: انوشيروان دادگر). حكم الإمبراطورية الساسانية ما بين (٥٣١ ـ ٥٧٩م). خلال عهده ازدهرت الفنون والعلوم في بلاد فارس، وهو أحد الأباطرة الأكثر شعبية في الثقافة والأدب الفارسي. المعرِّب.

(٣) وهو الحلف المعروف بـ (حلف الفضول). هو أحد أحلاف الجاهلية التي شهدتها قريش في دار عبد الله بن جدعان التميمي، بعد شهر من انتهاء حرب الفجّار، وقد تمّ التوافق فيه بين القبائل أن لا يُظْلَم أحدٌ في مكة إلاّ ردّوا ظلامته. وقد شهده النبيّ الأكرمﷺ، وقال عنه لاحقاً: (لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان ما أحبّ أن لي به حمر النعم، ولو دُعيتُ به في الإسلام لأجبتُ). المعرِّب.

(٤) انظر: الأنعام: ١٥١؛ الإسراء: ٣١.

(٥) إشارة إلى الكتاب رقم ٥٣ من نهج البلاغة. (عهده إلى مالك الأشتر النخعي حين ولاّه على مصر).

(٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ١٧٨، أبواب الجنابة، ح١٤، مؤسّسة آل البيت‰.

(٧)إشارة إلى الآية ٤ من سورة قريش: ﴿**الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ**﴾.

(٨) هذا الشطر من بيتٍ لقصيدة لبيد بن أبي ربيعة، نذكر منها الأبيات الثلاثة التالية؛ لصلتها بموضوع بحثنا:

وجـــزور أيســـار دعـــوت لحتفهـــا ... بمغـــــالق متشـــــابه أجســـــامها

أدعـــو بهـــن لعـــاقر أو مطفـــل ... بـــذلت لجـــيران الجميـــع لحامهـــا

فالضـــيف والجـــار الجنيـــب كأنمـــا ... هبطـــا تبالـــة فحصـــبا أهضـــامها

في دلالة على أن الكرم كان أثيراً عند العرب، وأنه كان من بواعث الميسر عند أجوادهم وأثريائهم إذا اشتدّ البرد وكلب الزمان؛ ليطعموا ذوي الحاجة الجزور التي تياسروا عليها. وإن لبيد يقول في هذه الأبيات: ربّ جزورٍ ممّا ينحره أصحاب الميسر دعوتُ ندمائي لنحرها بسهام الميسر المتشابهة الأجسام، وأنا أدعو بالقداح لنحر هذه الناقة ـ سواء أكانت عاقراً أم ذات ولد ـ، وأبذل لحمها للجيران جميعاً، فالضيوف والجيران يشبعون، كأنهم نزلوا بوادي تبالة الخصبة سهولة. و(تبالة) موضع ببلاد اليمن يُضرب المثل بخصبه. المعرِّب.

(٩) بيت للشاعر الجاهلي عنترة بن شداد العبسي، من قصيدةٍ يقول في مطلعها:

يـــا عبـــل أيـــن مـــن المنيـــة مهـــربي ... إنْ كـــان ربي في الســـماء قضـــاها

المعرِّب.

(١٠) نهج البلاغة ٣: ١٠٦، الكتاب رقم ٥٢ (عهده إلى مالك الأشتر)، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) الكليني، الكافي ٧: ٢٨٠.

(١٣) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٥: «يا عليّ: إن عبد المطّلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في الإسلام: حرّم نساء الآباء على الأبناء؛ فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾. ووجد كنزاً؛ فأخرج منه الخمس وتصدَّق به؛ فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ**...الآية﴾. ولمّا حفر بئر زمزم سمّاها سقاية الحاج؛ فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿**أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ**...الآية﴾. وسنّ في القتل مئة من الإبل فأجرى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ذلك في الإسلام. ولم يكن للطواف عددٌ عند قريش فسنّ لهم عبد المطّلب سبعة أشواط، فأجرى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ذلك في الإسلام».

(١٤) النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ١٥٢.

(١٥) الكليني، الكافي ٧: ٤٠٧.

(١٦) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٤٩.

العدالة بين التقعيد الفقهي والأصولي

ـ القسم الأول ـ

حوار مع: الشيخ محمد تقي شهيدي(*)
ترجمة: مرقال هاشم

مدخلٌ

۞ هل يمكن اعتبار العدالة في الفقه بوصفها قاعدةً فقهية للتعرُّف على الحكم الشرعي؟ وما هو التعريف الذي تقدّمونه لهذه القاعدة؟

۞ إن العدل والظلم تارةً يكونان عقليين؛ وأخرى عقلائيين. والعدالة العقلية تكون تارةً تنجيزية وعلى نحو العلّية؛ وتارةً أخرى تعليقية وعلى نحو الاقتضاء. من ذلك مثلاً أن ترك امتثال التكليف المعلوم بالعلم التفصيلي ـ طبقاً لرأي الكثير من كبار علماء الأصول ـ يحتوي على قبحٍ عقلي تنجيزي، بمعنى أن الشارع نفسه لا يستطيع الترخيص فيه، بَيْدَ أن قبح ارتكاب الشبهة البَدْوية قبل الفحص ـ على سبيل المثال ـ إنما هو ما دام الشارع لم يرخِّص في ذلك؛ إذ مع ترخيص الشارع يرتفع موضوع حكم العقل. من الطبيعي في القسم الثاني أن لا يكون هناك محذورٌ عقلي في مخالفة الشارع لحكم العقل؛ لأنه في الحقيقة رافعٌ لموضوع حكم العقل، وبطبيعة الحال يمكن أن يكون هذه الحكم الشرعي مخالفاً للارتكاز العقلائي. وهذا السلوك من الشارع ـ كما هو مختارُنا في حرمة المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي ـ هو الذي يكون حكم العقل بحرمته اقتضائياً، بمعنى أنه يمكن للشارع أن يَحُول دون حكم العقل من خلال الترخيص فيه. بَيْدَ أن هذا الأمر ـ كما قال السيدان الخميني والصدر ـ على

(*) أستاذ البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلميّة في مدينة قم.

خلاف الارتكاز العقلائي، وهذه النقطة تستوجب انصراف دليل أصل الترخيص فيه.

وأما الظلم العقلائي إذا كان هناك دليلٌ شرعي خاصّ على تجويزه فلا محذور فيه، ويكون معناه مخالفة الشارع لرأي العقلاء، من قبيل: حكم الشارع بأن تلف الحيوان في زمن خيار الحيوان يستوجب عدم استحقاق البائع للثمن، أو كما قال السيد الخوئي في بحث الكنز من كتاب الخمس في مستند العروة الوثقى: إن أخذ مال الكافر غير الذمّي على الرغم من قبحة من وجهة نظر العقلاء، إلاّ أن الشارع قد أجازه. ولكنّ أثره هو أننا ما دمنا لم نحرز ترخيص الشارع ـ ولو بسبب الشكّ في كفره ـ لا يمكن ارتكاب القبيح العقلائي.

ولكنْ لو كان الإطلاق أو عموم الخطاب الشرعي المستلزم لظلمٍ عقلائي ـ كما لو كان ارتكاز العقلاء على كون الشيء ظلماً ـ معاصراً للشارع فهو بلا إشكال يستوجب عدم إطلاق أو عموم في الخطاب، بل حتّى إذا لم يكن لدينا خطاب، إلاّ أن ارتكاز العقلاء في زمن الشارع على ظلم شيء، يمكن التمسُّك بعمومات نفي الظلم أو النهي عنه، والحصول على إمضاء الشارع لهذا الارتكاز العقلائي.

بَيْدَ أن المهمّ في البين هي الارتكازات العقلائية الجديدة التي تبلورت بعد عصر الشارع، وهذا بحثٌ هامّ للغاية. والمشهور يقول بعدم جواز التمسُّك بعمومات تحريم الظلم، وكذلك عدم منع ذلك الارتكاز من عموم وإطلاق خطاب الشارع؛ إذ يقال: إن دليل عدم الظلم ناظرٌ إلى الظلم الواقعي، وليس الظلم العقلائي، وما لم يعمل الشارع على إمضاء ارتكاز العقلاء على كون الشيء حقّاً لا يكون تضييعه ظلماً واقعياً. وبطبيعة الحال إذا كان ارتكاز العقلاء معاصراً للشارع فإن ظاهر ذلك الخطاب إمضاء رؤية العقلاء في ما يتعلّق بمصاديق الظلم.

لقد بين السيد الشهيد الصدر هذه المسألة في بحث قاعدة لا ضَرَر، وقال: إن قبولنا بالسيرة والارتكازات العقلائية الجديدة ليس شيئاً آخر سوى التزام وتَبَعية الشارع لعُرْف الناس، ولكنْ يمكن القول ـ من وجهة نظرنا ـ بأن الارتكاز العقلائي الجديد وإنْ كان لا يستطيع أن يقوم بدَوْر القرينة الحالية المتصلة، بَيْدَ أن عمومات

نفي الظلم أو النهي عن الظلم ظاهرةٌ في الظلم العقلائي؛ لأن الظلم في أغلب الموارد اعتباري، وليس له من واقعيةٍ غير اعتبار الشارع أو العقلاء. إذن لا يخلو الأمر؛ فإما أن يكون المراد هو الظلم الشرعي، والمنع من الظلم الشرعي لغوٌ عُرْفاً؛ لأن القضية ستكون ضروريةً بشرط المحمول (كما ذكر ذلك أستاذنا الشيخ التبريزي في بداية إرشاد الطالب، بشأن أكل المال بالباطل). وعليه تكون ظاهرةً في الظلم العُرفي والعقلائي، وحيث إن القضية حقيقيةٌ فإنها تشمل المصاديق الجديدة أيضاً، بشرط أن يكون الظلم **أوّلاً** ثابتاً عند العقلاء، وليس ظلماً ذوقياً أو استحساناً عقلائياً من قِبَل جماعةٍ من الناس. **وثانياً**: أن لا يكون الارتكاز العقلائي المعاصر للشارع حول موضوع واحدٍ في موضوعٍ واحد على ظلمه، وإلاّ بالالتفات إلى إمضاء ذلك الارتكاز لا يكون هناك معنى لإمضاء الارتكاز الجديد المخالف له. وعلى أيّ حال إن هذه المسألة هامّةٌ للغاية وجديرةٌ بالتأمّل.

۞ ما هي صلة قاعدة العدالة بقاعدة العدل والإنصاف التي تجري في بعض موارد النزاعات المالية؟

۞ ليس هناك أيّ صلةٍ بينهما، وإن قاعدة العدالة ترتبط بقبح الظلم، وأنه إذا تردّد المال بين شخصين ـ مثلاً ـ تمّ تقسيمه بينهما مناصفةً (وهو مقتضى قاعدة العدل والإنصاف، وله في بعض الموارد نصٌّ خاصٌ)، ولا نلجأ إلى القرعة. وهذا لا صلة له بالقبح والظلم.

۞ ما هي الموارد التي تمّ التمسُّك فيها بقاعدة العدالة في الفقه الشيعي؟ وهل ترَوْن هذه القاعدة خاصّة ببعض الأبواب أم أنها جاريةٌ في جميع الأبواب؟

۞ لا تختصّ ببابٍ دون باب، وفي الفقه يتمّ التمسك أحياناً بدليل العقل على القبح في إثبات قبح شيء، وهذا يتناسب مع قاعدة العدالة.

۞ هل مصاديق العدالة ثابتةٌ، أم متغيّرةٌ، أم هناك تفصيلٌ في هذا الشأن؟

۞ بالالتفات إلى تغيُّر الموضوع يمكن لمصاديق العدالة أن تتغيَّر، كما يمكن لآراء العقلاء أن تتغيَّر بشأن موضوعٍ واحد، من قبيل: الاسترقاق؛ حيث يُعَدّ قبيحاً في ارتكاز العقلاء في العصر الحاضر، وفي هذه الحالة ليس هناك اعتبارٌ بالارتكاز

الجديد.

❁ هل يمكن للإنسان أن يتعرَّف على مصاديق العدالة دون مساعدة الشرع؟

✪ هناك إمكانيةٌ لذلك، ولكنّ موارده قليلةٌ جدّاً.

❁ أيُّ الآراء يكون هو المعتبر في معرفة مصداق العدالة، هل هو رأي شخص المكلَّف، أم عُرْف جميع الأزمنة والأمكنة، أم العُرْف المعاصر، أم التفاهم الاجتماعي، أم الحاكم الإسلامي؟ وما هي المرتبة المعرفية المعتبرة فيه (القطع أم الاطمئنان أم الظنّ)؟

✪ هذه مسألةٌ اجتهادية، ورأي الفقيه الأعلم هو المتَّبَع.

❁ ما هي العوامل التي تجعل من الحكم عادلاً في عصرٍ، وظالماً في عصرٍ آخر؟

✪ إن للعوامل الثقافية تأثيراً في ذلك، ولكنْ سبق أن ذكرنا أنه ليس هناك اعتبارٌ لهذا التغيّر.

❁ ما هي أدلّة اعتبار قاعدة العدالة؟

✪ تقدَّم الجواب عن هذا السؤال ضمن الجواب عن السؤال الأوّل.

❁ إذا اعتبر الحكم المستفاد من رواية أمراً ظالماً فكيف العمل في الفروض التالية؟ وما هو مستند كلّ واحدٍ منها؟

أ ـ نعلم أن هذا الحكم يُعَدّ اليوم ظالماً، ونعلم أنه كان يُعَدّ ظالماً في عصر الصدور أيضاً.

ب ـ نعلم أن هذا الحكم يُعَدّ اليوم ظالماً، ونعلم أنه كان يُعَدّ عادلاً في عصر الصدور.

ج ـ نعلم أن هذا الحكم يُعَدّ اليوم ظالماً، ولا نعلم ما إذا كان يُعَدّ ظالماً في عصر الصدور أم عادلاً.

د ـ نعلم أن هذا الحكم كان يُعَدّ ظالماً في عصر الصدور، ونعلم أنه اليوم يُعَدّ عادلاً.

هـ ـ نعلم أن هذا الحكم كان يُعَدّ ظالماً في عصر الصدور، ولا نعلم ما إذا

كان يُعَدّ اليوم عادلاً أم لا.

أ. إذا كان الظلم عقلائياً أو عقلياً تعليقياً نعمل بذلك النصّ الخاصّ، ولكنْ إذا كان ظلماً عقلياً تنجيزياً وجب طرح النصّ؛ إذ يحصل يقينٌ بمخالفته مع الواقع. ولكنّ الأمر ليس كذلك عادةً.

ب ـ إن المعيار هو رأي العقلاء في عصر الشارع؛ إذ يكون عموم وإطلاق الخطاب منعقداً، والرأي اللاحق للعقلاء قد تمّ الردع عنه.

ج ـ إذا كان النصّ خاصّاً فإن الرادع ـ على كلّ حال ـ يكون هو ارتكاز العقلاء، وأما إذا كان عموماً أو إطلاقاً، في مورد الشكّ في القرينة الحالية النوعية، فلا يراه المشهور مانعاً من التمسُّك بالخطاب، بَيْدَ أن الشهيد الصدر يراه مانعاً، وأرى أن كلامه في هذا الشأن تامٌّ.

د ـ له حكمُ الفرض (أ)، إلاّ إذا أحرزنا أن رأي المتشرِّعة في كونه عدلاً مستندٌ إلى الشارع.

هـ ـ له حكمُ الفرض (أ).

يتمّ اليوم طرح بحث العدالة بوصفها حاضنةً للنسوية الإسلامية، وفرض حقوق الإنسان من وجهة نظر غربية على البلدان الإسلامية. ما هي مسؤوليتنا الفقهية في هذا الشأن من وجهة نظركم؟

إن هذا يدخل في إطار استغلال هذه المسألة، وعلى أيّ حالٍ بالالتفات إلى التوضيحات التي أسلفناها في الجواب عن السؤال الأول فإن الأحكام الفقهية المسطورة في باب المرأة ليست من الظلم العقلي، بل لا تُعَدّ ظلماً حتّى من وجهة نظر العقلاء المعاصرين؛ وإنما يمكن أن يعتبر مجرّد تفريق بين الرجل والمرأة، والتفريق ليس ظلماً دائماً. وإنه لممّا يدعو إلى الأسف أن يتمّ اتخاذ الأمزجة والأذواق الفردية معياراً لتشخيص الظلم في شيءٍ ما، من قبيل: وجوب أن يدفع أولياء المقتولة نصف دية القاتل إذا أرادوا الاقتصاص منه، حيث رُبَما لا يبدو ذلك مستساغاً من قِبَل بعض الأشخاص في العالم المعاصر، ولكنّ هذا لا يعني أنه ظلمٌ، ولو سلَّمنا كونه ظلماً عقلائياً إلاّ أن الشارع قد خالفه بنصٍّ خاصّ، وإن الرواية القائلة: «إن دين الله لا يُصاب

بالعقول» ناظرةٌ إلى هذا المعنى.

أقسام العدالة والظلم

في البداية نسألكم أن تقدِّموا لنا تعريفاً لـ «العدالة» أو «قاعدة العدالة» إذا أمكن استعمال مثل هذه القاعدة في الفقه.

هناك أربعة أنواع من العدالة، كما هناك أربعة أنواع من الظلم. وإن منشأ هذا التقسيم يعود إلى أن العدل والظلم يكونان تارةً بحكم العقل؛ وتارةً أخرى بحكم العقلاء. ولكلّ واحدٍ من هذين القسمين قسمان؛ فتارةً يكونان تنجيزيين؛ بمعنى أن العقل ـ مثلاً ـ يحكم بأن هذا الفعل ظلمٌ ـ حتّى مع ورود الترخيص الشرعي، ويحكم بقبح ذلك الفعل مطلقاً، وهذا هو الظلم العقلي التنجيزي؛ وتارةً أخرى يكون حكم العقل بقبح الفعل وأنه ظلمٌ بشرط عدم ورود الترخيص الشرعي بارتكابه، وهذا هو الظلم العقلي التعليقي.

والظلم العقلائي يكون في بعض الأحيان تنجيزياً أيضاً. والظلم العقلائي التنجيزي يعني بطبيعة الحال أن العقلاء بما هم عقلاء يرفضون ورود الترخيص الشرعي بارتكاب ذلك الفعل. ومن خصائص الظلم العقلائي التنجيزي أنه يمنع من انعقاد الإطلاق والعموم في الخطابات، ويجعل الظهور في بعض الأحيان منصرفاً، ورُبَما وقع ظهور ذلك الدليل الخاصّ تحت تأثير ذلك الارتكاز العقلائي التنجيزي أيضاً، ويعمل العُرْف والعقلاء على تفسير الخطاب بنحوٍ لا يتنافى مع مرتكزاتهم. ومع ذلك كلّه لا يمكن للظلم العقلائي التنجيزي أن يقف بوجه النصّ الشرعي؛ إذ إن العقلاء إنما يأبون قبول الترخيص الشرعي في مقابل الظهورات، وليس في مقابل النصّ الذي لا يقبل التوجيه والتأويل.

وهذا هو رأي السيد الشهيد الصدر حول شمول الأصول العملية المرخّصة في أطراف العلم الإجمالي. فهو يقول: إنه طبقاً لذلك المصطلح الذي ذكرناه تكون مخالفة العلم الإجمالي ظلماً عقلياً تعليقياً، وظلماً عقلائياً تنجيزياً. ومن بين الآثار المترتبة على ذلك انصراف عمومات وإطلاقات الأصول الترخيصية عن أطراف العلم

الإجمالي. وهذا هو رأي الإمام الخميني أيضاً، حيث يرى إمكان ترخيص الشارع في المخالفة التعليقية للعلم الإجمالي بالحجّة، ولكنّ أدلة الأصول العملية منصرفةٌ عنه؛ لمكان هذه النقطة العقلائية.

وأما الظلم العقلائي التعليقي ـ الذي هو القسم الأخير ـ فهو أن يرى العقلاء من البداية أن اتّصاف الفعل بالظلم مشروطٌ بعدم ورود الترخيص من قِبَل الشارع بوصفه المولى الحقيقي للناس في ما يفعلونه. وهذا بطبيعة الحال لا يستطيع أن يمنع من انعقاد عموم أو إطلاق الخطاب. وما ذكرناه يستند إلى تقسيم العدالة إلى أربعة أقسام.

إن غايتنا من تقسيم العدالة والظلم إلى هذه الأقسام الأربعة هي الاستفادة منها ـ بطبيعة الحال ـ في الردع عن العمومات والإطلاقات، أو في اكتشاف مصاديق عمومات العدل والظلم، بمعنى أننا إنما نريد مجرّد بيان العدل والظلم الذي يفهمه العقل والعقلاء؛ كي نعمل بذلك على تقييد تلك العمومات والإطلاقات، أو اكتشاف مصاديق تلك العمومات والإطلاقات، وإلاّ فإن من الواضح أن لدينا عدلاً وظلماً شرعيّاً أيضاً، ولكننا لا نتحدث عنهما في ما نحن فيه حالياً.

والنقطة التي يجب أن نذكرها هنا هي أننا في الأساس نعتبر الظلم العقلي ـ كما ذكر ذلك السيد الشهيد الصدر أيضاً ـ قضيةً ضروريةً بشرط المحمول؛ لأن معنى أن الظلم قبيح هو: «ما لا ينبغي فعله لا ينبغي فعله»، وهذه قضيةٌ ضرورية بشرط المحمول. ولذلك فإن القضايا التي هي من قبيل: «الظلم قبيحٌ» و«العدل حَسَنٌ» ليست قواعد عقلية، وإنما هي قضايا تنتزع من مختلف الأحكام العقلية، مثل: «الكذب قبيحٌ» و«الخيانة قبيحةٌ». إلاّ أن الظلم والقبح والحرمة العقلائية هي قواعد عقلائية تمّ إمضاؤها بواسطة العمومات الشرعية أيضاً. وإن القول بأن الآيات والروايات تمنع من الظلم يعني إمضاء هذه القاعدة العقلائية. ومن هنا فإنه، بالإضافة إلى أن ارتكاز العقلاء في قبح الظلم العقلائي التنجيزي يصرف العمومات والإطلاقات المخالفة لذلك الارتكاز العقلائي عن ظاهرها، يمكن لنا كذلك أن نستفيد من نفس عمومات تحريم الظلم إمضاء القاعدة العقلائية القائلة بقبح الظلم أيضاً، ويكون ذلك منشأً للكثير من الآثار.

الآثار الفقهية المترتّبة على قُبْح الظلم العقلائي

إن المصاديق التي كانت تُعَدّ ظلماً من وجهة نظر العقلاء في عصر الشارع من الواضح أن حرمتها يتمّ اكتشافها بواسطة عمومات تحريم الظلم، وأما تلك المصاديق التي تتبلور للظلم العقلائي بمرور الوقت ـ ولا نعني بها طبعاً ذلك الظلم العقلائي الذي يتبلور بتأثيرٍ من القوانين المرحلية في بعض الدول، وبتَبَعها العُرْف الخاص، بل ذلك الارتكاز العقلائي العامّ الذي يعتبر الظاهرة الكذائية ظلماً ـ فيبدو أن شمول عموم تحريمَ الظلم لهذا النوع من المصاديق صحيحٌ، على الرغم من مخالفة بعض كبار العلماء، من أمثال: السيد الشهيد الصدر، لهذا الرأي، ومع ذلك فإن العُرْف ـ كما يُستفاد من ظاهر كلام السيد الإمام رحمه الله في كتاب البيع[1] ـ يُعتبر مرجعاً في تشخيص المصاديق أيضاً. ويمكن لنا بطبيعة الحال أن نقيِّد هذا الكلام بحيث لا يجري إلاّ في ذلك القسم من الخطابات التي تحتوي على مصاديق اعتبارية، من قبيل: تحريم الظلم والنهي عن أكل المال بالباطل[2]. وفي هذا النوع من الخطابات حتّى إذا أردنا الرجوع إلى الشارع نفسه في تشخيص مصاديقها سيكون هناك نوعٌ من اللَّغْوية في هذا الخطاب، كأنْ يُقال: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بما هو باطلٌ عندنا»، أو «يحرم الظلم»، فإن هذا الكلام يعني: «يحرم ما هو ظلمٌ عندنا». إن هذا النوع من الخطاب يُعَدّ لَغْواً من وجهة نظر العُرْف، ويقضي على فائدة الخطاب، ولذلك فإن هذا النوع من الخطاب يشتمل على ظهورٍ التزامي يجعل رأي العُرْف والعقلاء حجّة.

وقد تعرَّض الشيخ التبريزي إلى هذه المسألة في بحث البيع أيضاً، وذلك حيث يرى إمكان الرجوع إلى العُرف في تشخيص مصاديق أكل المال بالباطل، من قبيل: بيع شيء ليست له قيمةٌ مالية، حيث نرجع إلى العُرف والعقلاء لنرى ما إذا كانوا يعتبرونه مصداقاً لأكل المال بالباطل أم لا؟ وكما قال سماحته يمكن الرجوع إلى العُرف في هذا النوع من الموارد. وهذا بطبيعة الحال ما دام لا يكون هناك دليلٌ خاصّ على الخلاف، فإنْ كان هناك مثل هذا الدليل الخاصّ فإننا سوف نكتشف بواسطته أن رأي العُرف في هذا المصداق الخاصّ غير معتبر؛ إذ من الممكن أن يكون الشارع ـ بسبب امتلاكه لرؤيةٍ أوسع وإطلالةٍ شاملة على الملاكات ـ قد منع من هذا الارتكاز

العقلائي. ومن ذلك: لو تلف الحيوان خلال الأيام الثلاثة[٢] يكون البيع منحلاً من الناحية الفقهية، وتقع الخسارة على البائع. إن هذا الحكم يُعَدّ من وجهة نظر العقلاء ـ الذين لا يلتفتون إلى حكم الشارع ـ ظلماً، ويقولون باستغرابٍ كبير: كيف يمكن للشارع أن يعطي الحقّ للمشتري. إن الشارع في هذه الموارد يردع عن هذا الارتكاز العقلائي بدليلٍ خاصّ، ولا محذور في ذلك.

فإذا كان هناك في بعض الموارد دليلٌ خاصّ يمكن أن يكون رادعاً عن فهم العقلاء في تعيين أحد مصاديق الظلم اتَّبعنا ذلك النصّ الخاصّ، وحيث لا يكون هناك نصٌّ خاصّ أمكن لنا الحصول على الحكم الشرعيّ من طريقين: **أحدهما**: ارتكاز العقلاء على اعتبار موردٍ ما من الظلم التنجيزي، وهنا يمكن لنا تقييد العمومات والإطلاقات؛ **الطريق الآخر**: أن نستفيد من عمومات حرمة الظلم أن ذلك الارتكاز العقلائي في مورد اعتبار شيءٍ ما ظلماً قد تمّ إمضاؤه من قبل الشارع. فعلى سبيل المثال: قد تكلِّف بعض العمليات الجراحية حاليّاً أضعاف مقدار الدية، وهنا قد يدّعي شخصٌ أن إطلاق دليل الدية يتمّ تقييده بالارتكاز العقلائي القائم على تناسب الدية مع التَّلَف الذي يتعرَّض له المجنيّ عليه، وهذا الارتكاز من القوّة بحيث يمكنه تقييد العمومات والإطلاقات التي ذكرت مقدار الدية، وتعمل على رفع مقدار دية الجراحات. وهنا يمكن للفقيه أن يقول بأن الدية يجب أن تتناسب مع أكثر الأمرين، بمعنى أنه إذا كانت الدية المقدّرة في الروايات أكثر من تكاليف العلاج كانت هي المتَّبعة، وإنْ كانت تكاليف العلاج أكثر كانت تكاليف العلاج هي الدية.

هل هناك حدٌّ لتعيين المصداق؟ كأنْ يكون الظلم فاحشاً مثلاً؟

هناك نقطتان هامّتان، وهما: أن لا يتمّ تعيين الظلم وعدم الظلم على أساس القانون، وإنما على أساس الارتكاز العقلائي العام. وهذه النقطة في غاية الأهمّية؛ فإن حقّ التأليف يُعَدّ حالياً أمراً ثابتاً، وهناك طرقٌ للعمل إلى حدٍّ ما على حلّ مشكلة حقّ التأليف من طريق الحكم الولائي، ولكنْ قد يسعى البعض إلى إثبات حقّ المؤلِّف وإثبات حتّى الضمان بواسطة قاعدة «لا ضَرَر ولا ضرار»، وذلك من خلال القول: إن الذي يضيِّع حقّ التأليف يكون ظالماً للمؤلِّف عُرْفاً. وهذا بطبيعة الحال إذا ذهب

الارتكاز العقلائي العامّ إلى اعتبار هذا الشيء ظلماً حقيقةً، لا أن يكتفي بمجرد طرح الجانب القانوني البَحْت من الموضوع. إلاّ أننا نرى الكثير من هذه الموارد تابعةً لكيفية القانون. لنفترض مثلاً أن شخصاً عثر على مخطوطة للعلاّمة المجلسي، ولكنْ حيث إن القانون لا يشمل مؤلَّفات القرون المنصرمة فإن ورثة العلاّمة المجلسي لا يُعتَبَرون أصحاب حقٍّ من الناحية القانونية، ولا يعود ذلك الارتكاز قائماً هنا. إن هذا الأمر يثبت أن جانباً من تلك المرتكزات المتبلورة في هذه الحقوق المستحدثة ينشأ من تلك العقود والقوانين. ومن هنا ليس لدينا من هذه الناحية أيّ ارتكازٍ خاصّ تجاه البلدان التي لا يوجد فيها مثل هذا القانون، أو في مورد كتب القرون القديمة وغير المشمولة لهذا القانون. إذن تكون هذه الأمور في حدّ القانون، غاية ما هنالك أنه قانونٌ يحظى باستحسانٍ عقلائي. وإن استحسان العقلاء يختلف عن بناء العقلاء والارتكاز العقلائي القطعي. إن العقلاء يستحسنون بعض القوانين.

۞ إذن ما هو ذنب المؤلِّف الذي بذل جهداً وألَّف هذا الكتاب؟ فلو كان يعلم أنه لا يوجد قانونٌ يحمي المؤلِّفين لما عكف على تأليف الكتاب أبداً؛ إذ ليست هناك جهةٌ قانونية تضمن له حقوقه؟

۞ ليس من المهمّ ما هو الدافع الذي يكمن وراء تأليفكم للكتاب، إنما المهمّ هو هل القانون الذي يقول بحقّ التأليف لكم ناشئٌ من الارتكاز العقلائي العامّ أم هو ناشئ من مجرّد الاستحسان العقلائي؟ إن معنى الاستحسان العامّ لا يعني أن التخلُّف عنه ظلمٌ، بل يعني مجرّد أن العقلاء يستحسنون ذلك القانون من أجل تحسين النظام، من قبيل: القوانين المرورية، التي تعتبر من وجهة نظر العقلاء أموراً مستحسنة، لا أن بناء العقلاء يقوم عليها. وعليه يجب التفكيك والفصل بين هذه الأمور. نحن إنما نستطيع الادّعاء بأن قاعدة العدالة ـ على حدّ تعبير السادة ـ حاكمةٌ على العمومات والإطلاقات، أو أن نكتشف إمضاءها ـ على حدّ كلامي ـ من خلال عمومات حرمة الظلم ووجوب العدالة، حيث يُعَدّ الشيء ظلماً في إطار البناء العقلائي العامّ. وفي هذه الحالة نكتشف أن هذا الأمر محرَّمٌ، وعندها من الممكن أن نعتبر حتّى تضييعه موجباً للضمان.

۞ ذكرتُم أنه يجب أن يكون هناك ارتكازٌ عقلائي عامّ، وليس مجرّد استحسان، مهما كان هذا الارتكاز جديداً ومتبلوراً في عصرنا. هل المراد من الارتكاز العامّ هو الارتكاز القائم بين جميع أبناء البشر في عصرنا مثلاً أم يمكن لمجتمعٍ محدود أن يكون له ارتكازٌ عامّ، وأن يكون لمجتمعٍ محدود آخر في هذا العصر، وفي رقعةٍ جغرافية أخرى، ارتكازٌ عامّ آخر خاصٌّ به؟ وعندها يمكن أن يكون لكلّ واحد من هذين الارتكازين العامّين ـ المرتبطين بجغرافيّتين وثقافتين وشعبين ـ سببٌ لإيجاد حكمٍ شرعي.

۞ لا بُدَّ من التتبُّع شيئاً ما من أجل التفريق بين القانون ـ الذي رُبَما يكون مستحسناً عند العقلاء أيضاً ـ وبين البناء العقلائي العامّ. يمكن للمرء بواسطة حساب الاحتمالات أن يلتفت إلى ما إذا كان منشأ ذلك هو مجرّد القانون أو البناء العقلائي العامّ؟ إذا لم يكن الأمر واضحاً بالنسبة لنا في بعض الموارد فإننا سوف نشكّ، ولكنْ لو أحرزنا، بواسطة تجميع القرائن وبحساب الاحتمالات، أن قضيةً ما أضحَتْ بناءً عقلائياً قطعياً ـ ولدينا موارد لها حاليّاً ـ فمن الطبيعي في هذه الموارد أن يكون اكتشاف الحكم الشرعي من خلالها أمراً ممكناً.

حكم الاختلاف في ارتكاز الظلم

۞ بمعنى أن تكون هناك أحكامٌ شرعية متفاوتة للمناطق المختلفة؟

۞ لم يكن هذا الموضوع في السابق على مثل هذه السعة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن من بين الأبحاث الراهنة مسألة التضخُّم. فإن الذي اقترض مئة دينار قبل خمسين سنة، أو الذي لم يدفع مهر زوجته حتّى الآن، إذا أراد اليوم ن يسدِّد الدَّيْن أو المهر بنفس المقدار الذي تعلَّق في ذمّته قبل خمسين سنة فلا شَكَّ أن العقلاء سوف يعتبرون ذلك نوعاً من التضييع لحقّ الدائن والزوجة. وهنا لا يعود الأمر إلى مجرّد القانون، بل حيثما يكون هناك تضخُّمٌ فاحش لن يكون مقبولاً من وجهة نظر العقلاء أن يكتفي المدين بتسديد ذلك المقدار من المال الذي أصبح اليوم هزيلاً وتافهاً جدّاً. هذا نوعٌ من الارتكاز العقلائي المستَحْدَث، الذي لا يتبع القانون، وإنما يذهب إلى ما

هو أبعد منه.

فلو قبلنا مثل هذا الشيء في بحث قاعدة العدالة قد يمكن القول: إن تسديد هذه المئة دينار بعد مرور سنوات طويلة يُعَدّ ظلماً بحقّ الدائن؛ وذلك لأن المدين في حينها قد اشترى بذلك المبلغ داراً تبلغ قيمتها حالياً ملايين أو مليارات الدنانير، فإذا أراد المدين أن يدفع للدائن مئة دينار فقط فإن العقلاء يرَوْن في ذلك ظلماً بحقّ الدائن. فإذا توصّلنا في هذه الموارد إلى حكمٍ تكليفي مفادُه أن الظلم حرامٌ يكون من الطبيعي أن يتمّ تسديد الدين بقيمة اليوم. ومن الممكن أن نستعين بقاعدة لا ضَرَر أيضاً، غاية ما هنالك أنه يجب تقديم بعض التوضيحات لتقريب الاستدلال هنا.

۞ لا يمكن النقاش في هذه الأمثلة، ولكنْ لكي تتّضح المسألة لو افترضنا أن شخصاً ـ لا من باب الظلم والعدل، بل من باب استيفاء الدين ـ قال: لم يتمّ سداد الدين بدفع المئة دينار، فما هو حكم المسألة في هذه الحالة؟

۞ إن هذا بيانٌ آخر. يتمّ طرح الكثير من النقاط في هذا البحث، ومن بينها أن هذه المئة دينار ليست مثل المئة دينار التي كانت قبل خمسين سنة. إن الصفة المقوِّمة لهذه المئة دينار تكمن في قوّتها الشرائية، وهذه الصفة لم تَعُدْ موجودةً في المئة دينار الحالية، ولذلك فإن تسديد هذه المئة دينار لن يكون تسديداً لمثل تلك المئة دينار القديمة؛ لأن القوّة الشرائية هي الوصف المقوِّم والذاتي للنقود، وإذا فقدت النقود قوّتها الشرائية بالمرّة كان ذلك مورداً للضمان قطعاً. بل إذا فقدت النقود قيمتها نسبياً مع ذلك قد يُقال بأن تسديد هذه المئة دينار الفاقدة للقوّة الشرائية جزئياً لا يعتبر تسديداً للمثل؛ لأن تسديد الدين يكون بتسديد مثله أو قيمته، وإن المئة دينار الحالية لا تشتمل على قيمة المئة دينار القديمة، ولا على مثلها. ويُستفاد هذا المعنى من كلمات السيد الشهيد الصدر في نهاية بحث قاعدة لا ضَرَر أيضاً.

وقد عرض بعض العلماء الكبار هذا الرأي الذي أفاده السيد الشهيد الصدر في مورد النقود الاعتبارية، وقالوا: إن ضعف القوّة الشرائية يوجب الضمان؛ لاعتقادهم أن القوّة الشرائية هي الوصف المقوِّم للنقود الاعتبارية. فإذا لم يكن هذا البيان تامّاً قد يمكن لشخصٍ أن يثبت هذه المسألة بالطريقة الأخرى التي ذكرناها.

ولتوضيح المطلب أُضيف هذه النقطة، وهي أن السيد الخوئي ذكر في بحث «الكنز» من كتاب الخمس مسألةً وافق فيها رأي المحقِّق الهمداني، ويبدو أنه أخذها منه، وهي تعضد كلامنا. قال سماحته: «مقتضى الأصل عدم جواز التصرُّف في مال أيِّ أحدٍ ما لم يثبت جوازه، فإن أخذ المال ظلمٌ [عقلي وعقلائي] وتَعَدٍّ، وهو قبيحٌ، إلا ما ثبت بدليلٍ [وترخيص شرعي خاص]»(٤). والملفت في البين أنه متى ما شككنا في المصداق، كما لو لم نعلم أن هذا المال لمسلمٍ أو لكافر، لم يجُزْ التصرُّف فيه. وعلى الرغم من ذهاب مشهور الفقهاء ـ ومنهم: المحقِّق الهمداني والسيد الخوئي ـ إلى هذا الرأي القائل بعدم حرمة مال الكافر غير الذمّي، ولذلك لو أحرزنا أن هذا المال لكافرٍ غير ذمّي أمكن لنا التصرُّف فيه دون إذنه، فإنهم لا يجيزون ذلك في موارد الشكّ؛ لأن الشيء إذا كان ظلماً من وجهة نظر العقلاء وجب علينا إحراز أن الشارع قد ردع وأجاز العمل على خلاف حكم العقلاء، وإلاّ فإن الأصل الأوّلي هو موافقة حكم العقلاء.

❁ قلتُم: إن الحكم إذا لم يكن يُعَدّ ظلماً في زمانٍ، ثم أخذ يُعَدّ ظلماً في عصرٍ آخر، أمكن لنا تحصيل إمضائه بواسطة عمومات نفي الظلم. فلماذا لا تقولون الشيء نفسه بالنسبة إلى الظلم الذي يكون في عصرٍ واحد بين مناطق وثقافات ومجتمعات مختلفة؟ وبعبارةٍ أخرى: لماذا تفصلون بين الناس على مستوى الأزمنة المختلفة، وتعتبرون أن فهم الناس للظلم في الماضي والمستقبل موضع إمضاء الشارع، ولا تقولون بهذا التفصيل على مستوى الأمكنة المختلفة؟ فما هو الفرق بينهما؟

❁ لقد أشرتُم إلى نقطةٍ جيّدة. إن السبب في عدم تفريقنا بين آراء العقلاء في الأزمنة المختلفة يعود إلى التحوُّل الحاصل في ذلك الموضوع. وهذا لا يعني أن ذلك الموضوع الواحد الذي لم يكن ظلماً من وجهة نظر العقلاء في عصر الشارع قد أصبح الآن بنفسه يُعَدّ موضوعاً للظلم. فالاسترقاق في عصر الشارع لم يكن يُعَدّ ظلماً من وجهة نظر العقلاء، وأما الآن فإنه يُعَدّ ظلماً بالالتفات إلى الثقافة المعاصرة التي تهيمن على المجتمعات البشرية. ليس هناك اعتبارٌ لهذا الارتكاز الجديد بين العقلاء؛ لأن الشارع قد أمضى ذلك الارتكاز المعاصر له بواسطة العمومات، ولا معنى لأن يعمل في

الوقت نفسه على إمضاء الارتكاز الآخر المخالف له؛ لما في ذلك من الجمع بين الضدّين. وعليه فإن هذا الارتكاز العقلائي الجديد إما لأجل أن هذا الموضوع لم يكن موجوداً في السابق أو أنه لم يكن بهذا الشكل. ومن ذلك أن الاختراع ـ مثلاً ـ لم يكن بحيث لو أن شخصاً اخترع شيئاً، ولم تسجّل براءة الاختراع باسمه، يكون هناك هضمٌ لحقوقه، وهكذا الأمر بالنسبة إلى حقوق التأليف أيضاً؛ أما الآن فقد اختلفت الأمور والظروف الاجتماعية، بحيث إن العقلاء إذا لم ينظروا إلى هذه الحقوق سيؤدّي ذلك إلى تضييع حقوق المؤلّفين. وفي الحقيقة إن هذا التحوُّل الذي طرأ على الموضوع أصبح منشأً لتبلور ارتكازٍ عقلائي جديد.

والمثال الآخر الذي يمكن لنا أن نسوقه هنا هو أن الحيازة في الأزمنة القديمة كانت تتمّ بأدواتٍ بسيطة وبدائية جدّاً، من قبيل: المعاول والمساحي وما إلى ذلك؛ أما الآن فالحيازة تتمّ بأدوات معقّدة وآلات عملاقة. وقال السيد الشهيد الصدر[٥]: لا يوجد دليلٌ يثبت الملكية بالحيازة بواسطة هذه الوسائل المتطوِّرة؛ لأن الحيازة التي تكون سبباً في الملكية إنما تخصّ الحيازات البدائية حتّى من وجهة نظر العقلاء؛ لأن موضوع حيازة المباحات حالياً يختلف عن حيازة تلك المباحات التي كانت شائعةً في الأزمنة الغابرة. وباختصارٍ: إن الموضوع قد اختلف. ولذلك نقول: في أزمنةٍ مختلفة.

وأما في عصرٍ واحد، وفي مجتمعين مختلفين، فيمكن لنا أن نفترض حالتين: **الأولى**: أن يكون الموضوعان بحيث لو كان الناس في ذلك المجتمع البدائي يعيشون في نفس ظروف الناس في هذا البلد المتطوِّر لكان لديهم نفس الارتكاز الموجود عند هؤلاء أيضاً. وهنا يعود الأمر إلى الارتكاز العقلائي العامّ أيضاً؛ لأن الناس في ذلك البلد ذي الحضارة البدائية وغير المتطوِّرة إذا كانوا يكتسبون ذات الظروف التي تحكم الناس في البلد المتطوّر، ويطرأ عليهم هذا الموضوع بهذه الشرائط الجديدة، لكانوا يفكّرون بنفس الطريقة.

وأما إذا كان الموضوع واحداً، ودون أيّ اختلاف، ومع ذلك يراه الناس في بلد قبيحاً، وفي بلدٍ آخر حَسَناً، فعندها أيُّ البلدين يجب علينا اتّباعه؟ في هذه الموارد يجب اتّباع الارتكاز العقلائي العامّ؛ لأن دليلنا يعتبر الرأي العقلائي العام حجّة. وعلى هذا

الأساس ليس هناك اعتبارٌ لرؤية جزءٍ من العقلاء الذين يمثِّلون عُرْفاً خاصاً، بل إن المعتبر هو العُرْف العام والبناء العقلائي العام.

۞ وعليه فإن الأزمنة المختلفة أو الأمكنة المختلفة ليست هي المعيار، وإنما المعيار هو وحدة الموضوع وتعدُّد الموضوع.

۞ لاحظوا، إن الموضوع وإنْ كان بحَسَب الظاهر لا يبدو مختلفاً في بعض الأحيان، ولكنْ لو دقّقتم النظر سوف تجدون أن الظروف التي ظهر فيها هذا الموضوع قد اختلفت كثيراً. وإن هذه الشرائط أصبحت منشأً لظهور الارتكازات العقلائية، وإلاّ إذا كان ذلك الموضوع مشتملاً على ذات الشرائط فإنه سيظهر ارتكازٌ جديد، ولن يكون ارتكازاً عقلائيّاً عاماً، وإنما هو ارتكازٌ خاصّ لبعض العقلاء، وهذا النوع من الارتكاز ليس هناك دليلٌ على اعتباره.

إمضاء الارتكاز العقلائي للظلم

۞ ذكرتُم أنه يتمّ إمضاء الارتكاز العقلائي بشأن الظلم بواسطة عمومات نفي الظلم. وفي عصر الشارع هناك ارتكازٌ حول مصاديق الظلم والعدل أمضاه الشارع. كما يمكن إمضاء الارتكاز العقلائي بشأن الظلم الذي ينعقد في الأزمنة اللاحقة.

وفي البداية نناقش عصر الشارع، فنقول: لنفترض أن موضوعاً ما كان يُعَدّ ظلماً في عصر الشارع، وأننا نكتشف إمضاءه بالعمومات. وأما بشأن ما هو المضى فهناك عدّة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يعمل الشارع على تحريم ذات ذلك الفعل، دون الالتفات إلى اعتباره ظلماً من قِبَل العقلاء، وذلك حيث قال: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ١٨٢)[٦].

الاحتمال الثاني: حيث إن العقلاء يعتبرون هذا الفعل ظلماً فإن الشارع بدَوْره يحكم بحرمته، بمعنى أن الشارع قد اعتبر اعتقاد العقلاء بظلم هذا الفعل إلى جانب ذات الفعل بوصفهما حيثية دخيلة في الحرمة.

الاحتمال الثالث: أن يكون الشارع قد أخذ مجرّد حيثية أن يكون الفعل ظلماً من وجهة نظر العقلاء، دون التفات إلى ذات الفعل. وإنما الشارع قد أمضى خصوص ما يعتبره العقلاء ظلماً، أيّاً كان ذلك الفعل. فلو أن العقلاء ذهبوا بعد ذلك بمدّةٍ إلى عدم اعتباره ظلماً فإن الشارع سوف يسحب إمضاءه.

فما هو المورد الذي أمضاه الشارع بقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ من بين الموارد المتقدّمة؟

إن قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ ليس وارداً في مقام التشريع أصلاً، حتّى نستدلّ به على الأحكام الفقهية. إن هذه الآية تبيِّن هذا الأمر الواقعي، وهو أن الله ليس ظالماً، ولا يرتكب الظلم، لا أنه لا يرتكب ما يراه العقلاء ظلماً. فقد يعتبر العقلاء شيئاً ما ظلماً، دون أن يراه الله ظلماً؛ لأنه يخطّئ رأي العقلاء.

وعلى هذا الأساس فإن قوله تعالى: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ (فصّلت: ٤٦) ليس فيه ظهورٌ في نفي الظلم العقلائي أصلاً، بل ظاهره نفي واقع الظلم، بمعنى أن الله لا يرتكب ما يكون ظلماً بحَسَب الواقع.

أما الخطابات الموجَّهة إلى المكلَّفين أنفسهم، والتي تقول لهم: «لا تظلموا»، فهي ظاهرةٌ في النهي عن ارتكاب ما يراه العقلاء ظلماً. وإنما نفهم هذا الظهور من حيث إنه لولاه لكان الخطاب لَغْواً، بمعنى أننا إذا وجَّهنا الخطاب إلى الناس، وأمرناهم بعدم ارتكاب الظلم، وكان مرادنا من الظلم هنا هو ما نراه نحن ظلماً، سيفقد هذا الخطاب مفهومه ومعناه؛ لأن المخاطَب لا يعلم ما الذي أراه ظلماً وما الذي لا أراه ظلماً؟

وعليه يمكن لنا التمسُّك بهذا النوع من الخطابات الناظرة إلى مقام التشريع، والتي يشتمل الخطاب فيها على نهيٍ أو نفي، من قبيل: «لا تظلم»، و«الظلم حرامٌ».

هذه نقطةٌ هامّة، وهي هل هناك مثل هذا التشريع أصلاً أم لا؟ يبدو أن توجيهكم لا يجعل الظلم أو العدل من قبيل: بحث «لا ضَرَر» أو «نفي الحَرَج»؛ لأن الذين يرَوْن قبح الظلم من باب التشريع إنما يريدون القول: ليس هناك ظلمٌ أو هناك عدل في ما شرَّعه الله. ولكنْ لو قال الله: «لا تظلم»، أو قال: «اعدل»، فليس في ذلك نظرة عامّة إلى التشريع الإلهي، ولا يمكن الحصول منها على قاعدة.

وعليه فإن الذي نسعى إليه يبدو أنه ليس حتّى هذه الآية: ﴿اعْدِلُوا﴾ (المائدة: ٨)، أو ﴿لا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٢)؛ كما أنه ليس هو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾، ونظائره ممّا أشرتُم إليه. بل يجب أن يكون خطاباً يثبت أن الله سبحانه وتعالى في مقام تشريع الأحكام لا يجعل حكماً ظالماً، وإنما يجعل حكماً عادلاً.

إذا لم يكن ظاهر قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ (النحل: ٩٠) هو العدل العقلائي فسوف يكون معناه: «إن الله يأمر بما هو عدلٌ عنده». ومن اللَّغْو عُرْفاً وخلاف الظاهر أن يأمر الله بما هو عدلٌ عنده.

إن هذا بدَوْره من ذلك القسم الثاني من الخطاب الذي يخاطب الناس، ويقول لهم: «افعلوا هذا أو لا تفعلوا». ولكننا نريد أن نرى هل هناك في الشريعة ـ بمعنى الأدلّة والمدارك ـ دليلٌ يثبت أن الله لم يجعل من بين أحكامه حكماً ظالماً، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحجّ: ٧٨)، الذي ينفي وجود جميع أنواع الحَرَج في الأحكام، أو ليس لدينا مثل هذا المصداق؟

ليس من المعلوم أن تكون هناك قاعدةٌ لنفي الحكم الظالم، مثل: قاعدة «لا حَرَج» وقاعدة «لا ضَرَر»، ولكنْ لو كان أمرٌ ما ظلماً عقلائياً تنجيزياً، وكان هناك من ناحيةٍ أخرى إطلاقٌ يقتضي أو يستلزم جواز مثل هذا الظلم العقلائي التنجيزي، عندها سيكون هذا الظلم العقلائي التنجيزي منشأً لانصراف ذلك الإطلاق والعموم. ومن ذلك أن المالك ـ على سبيل المثال ـ يمكنه؛ على قاعدة «الناس مسلَّطون على أموالهم»[٧]، أن يقوم في ملكه بجميع أنواع التصرُّف. ولكنْ ما هو حكم تصرُّف المالك إذا كان إطلاق السلطة التي أقرّها الشارع للمالك مستلزماً للظلم؟ فلو أن شخصاً رفع بناء داره ـ مثلاً ـ، وفتح شبّاكاً مطلاً على دار جاره، بحيث أدّى إلى خفض قيمتها، وخروجها عن المنفعة المتعارفة، لا يبعد أن يعمل الارتكاز العقلائي ـ في مورد اعتبار هذا الأمر ظلماً ـ على تقييد إطلاق هذه السلطة المعطاة للمالك.

أذكر مثالاً آخر: لو كان بالقرب من بيت أحدهم ورشة نجارة أو حدادة، وكانت الأصوات الصادرة عن هذه الورشة تسلب راحة الساكنين في البيوت المجاورة

بشكلٍ متواصل. إن هذا الأمر يُعَدّ ظلماً من الناحية العقلائية، وحتّى إذا كان القانون يسمح بذلك ويجيزه فهو يُعَد تجويزاً للظلم. وإن هذا الارتكاز العقلائي يعمل على تقييد الإطلاق في قاعدة «الناس مسلَّطون على أموالهم»، وعندها ستكون سلطة المالك على ماله ثابتةً ما دامت لا تستلزم هذا النوع من الأضرار الفاحشة على الآخرين؛ لأن التسبُّب بهذا النوع من الإضرار بالآخرين يُعَدّ ظلماً عقلائياً، وعلى أساس الارتكاز العقلائي لا يحكم الشارع المقدَّس بحيث يستلزم حكمه توجيه الظلم إلى الآخرين.

۞ هذه هي قاعدة «لا ضَرَر»، وهذا هو القدر المتيقَّن منها.

۞ كلا، إن العلماء لا يقولون بأن قاعدة «لا ضَرَر» تستطيع التقييد، ومن هنا يقول مشهور الفقهاء: يمكن للمالك أن يتصرَّف في ملكه بجميع أنواع التصرُّفات، حتّى ما كان منه ينطوي على الإضرار بالجار. وإنما الشرط الوحيد هو عدم تجاوز حدود ملكه. وظاهر الكلمات المنسوبة إلى المشهور هو أن ورشة الحدادة المجاورة لبيتك يمكن لها أن تعمل حتّى إذا سلبتك راحتك إلى وقتٍ من الليل.

۞ إن مفاد كلام السيد الإمام رحمه الله أن «لا ضَرَر» حكمٌ ولائي، وإنْ كان هذا الحكم الولائي بالنسبة إلى جميع الأزمنة.

۞ إن ذلك الضَّرَر إنما هو في مورد حقٍّ ثابت لشخصٍ، ويأتي شخصٌ آخر ويسلبه هذا الحقّ، كما حصل بالنسبة إلى ذلك الرجل الأنصاري الذي كان سمرة بن جندب يعمل على سلبه، فمن حقّ الأنصاري الثابت له أن يحافظ على ملكه وعِرْضه. وعندما كان سمرة يقتحم أرضه وداره دون استئذان[٨] إنما كان في الواقع يعمل بذلك على انتهاك حقّه الثابت، فكان للأنصاري هذا المقدار من الحقّ بأن يطالب سمرة بالاستئذان قبل الدخول. إذن لا ربط لهذه المسألة ببحث الفقهاء في مورد تصرُّف المالك في ملكه. هكذا وردت هذه المسألة في كلام بعض الفقهاء. وأما إذا قلنا بأن سلطة المالك على ملكه ثابتةٌ ما لم تستلزم ظلماً عقلائياً ـ حتّى إذا كان ظلماً عقلائياً مستَحْدَثاً ـ لا يعود لذلك صلة بقاعدة «لا ضَرَر»، وإنما هو من التمسُّك بقاعدة العدالة ونفي الظلم.

۞ في ما يتعلق بمثال بناء البيت العالي، أو ورشة الحدادة، يكون الظلم فيما

كان للجار حقٌّ ويُسلب منه، كما لو كان له حقٌّ في الهواء أو الفضاء.

إن الحقّ في بعض الأحيان عينيٌّ؛ وفي البعض الأحيان اعتباريٌّ. فإذا كان التصرُّف يمنع من ذهاب الشخص وإيابه، ويضطرّه إلى البقاء في بيته، كان هذا نوعاً من الظلم. فعلى الرغم من أنه لم يُسْلَب ماله، ولم يُضْرَب، ولكنْ سُلبَتْ حرّيته، ولذلك فإن العقلاء يرَوْن في هذا التصرُّف ظلماً، وهذا المقدار يكفي لكي نعلم أن العقلاء يعتبرون هذا التصرُّف ظلماً. وعليه لو أدى تصرُّف المالك في ملكه إلى هذا النوع من الظلم الاعتباري فإن ذلك سيُعَدّ ظلماً.

إن الظلم إنما يتحقَّق إذا حصل هناك سلبٌ لحقّ شخصٍ آخر.

إن الظلم يعني تضييع الحقّ، غاية ما هنالك أن الكلام يدور حول ما إذا كان يجب أن يكون الحقّ ثابتاً قبل ذلك بدليلٍ خاصّ أو يمكن لنا إثبات الحقّ العقلائي بواسطة الارتكازات العقلائية الجديدة أيضاً؟

إذن يمكن لنا أن نثبت حقّاً للناس بواسطة المرتكزات الجديدة، بمعنى أن كلّ ما يعتبره العقلاء حقّاً يكون معتبراً.

كما سبق لي أن ذكرتُ، هناك طريقٌ لمنع انعقاد العمومات والإطلاقات الواردة على خلاف مرتكزات العقلاء، وهناك طريقٌ آخر لتحريم الظلم، وذلك بأن نعمل على اكتشاف إمضاء القاعدة العقلائية في تحريم الظلم ـ بما في ذلك الظلم المستَحْدَث ـ من خلال التمسُّك بنفس عمومات تحريم الظلم. وبطبيعة الحال إذا كان التصرُّف ظلماً مستَحْدَثاً فإن العمومات في تحريمه تكون محكَّمةً، ولا يُستبعد أن يكون ظاهر قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ (النحل: ٩٠) عدلاً عقلائياً، وليس عدلاً واقعياً؛ إذ لو كان المراد هو العدل الواقعي يكون الخطاب لَغْواً، ويكون المعنى: «ما نراه حسناً فهو حَسَنٌ»، وهذا خلاف الظاهر؛ إذ يبدو من ظاهر الآية أن المنظور ما يُعَدّ عدلاً عند العقلاء.

الموضوع له العدل والظلم

ألا يأمر الله بما هو في الحقيقة والواقع عدلاً؟

هناك أربعة احتمالات في ما هو الموضوع له العدل أو الظلم:

١ـ العدل والظلم العُرفي.

٢ـ العدل والظلم الشرعي.

٣ـ العدل والظلم العقلي.

٤ـ العدل والظلم الواقعي.

بَيْدَ أن العلماء لم يبحثوا بشأن ما هو الموضوع له العدل والظلم بشكلٍ موسَّع. وقد ذهب الشيخ الإيرواني في حاشية المكاسب إلى القول بأن الموضوع له هو العدل والظلم العُرفي.

وعلى أيّ حال عندما يقال: «إن الله لا يظلم، وإن الله ينهى عن الظلم»، أو «إن الله يأمر بالعدل»، علينا أن نبحث أيّ هذه الأقسام الأربعة هو المراد من الظلم والعدل؟ إذا كان المراد هو الظلم والعدل العُرفي فليس هناك إشكالٌ عقلي في ذلك، ولكنه مخالفٌ للمرتكز في أذهان الناس؛ وذلك لأن إباحة أكل المارّة ـ على سبيل المثال ـ لا يُعَدّ ظلماً من قِبَل الشارع، مع أنه يُعَدّ ظلماً عُرفاً. فهو ظلم بقيد العُرف، وليس ظلماً بقولٍ مطلق. فإذا سألك شخص: لو أن شخصاً اجتاز بمزرعةٍ، وأكل من ثمارها (أكل المارّة)، هل يكون ظالماً لصاحب المزرعة؟ أمكن لك بقيد الظلم العُرفي أن تجيبه قائلاً: إنه يكون مرتكباً لظلمٍ عُرفي، ولكنه لم يرتكب ظلماً بقولٍ مطلق؛ لأنك إنْ قلت له: إنه قد ارتكب ظلماً بقولٍ مطلق فهذا معناه أن الله قد أذن بالظلم، وهذا ما تأباه أذهان المتشرِّعة.

من الواضح أنكم قد اعتبرتُم حكم العُرف تعليقياً؛ لأن العُرف يقول: إن هذا الأمر إنما يكون ظلماً إذا لم يقُلْ الشارع بجوازه.

إن الأمر كذلك حتّى في الظلم العقلائي التنجيزي أيضاً. إن الظلم العقلائي التنجيزي يعني أن الارتكاز قد تجذَّر في أذهان العقلاء، وبلغ حدّاً لا يصدّق معه أن يقول الشارع خلاف ذلك، كأنْ يقول الشارع لك: يمكنك أن تقتل إنساناً بريئاً لم يرتكب جريمةً، وأن تأخذ أمواله. إن العقلاء، وحتّى المسلمين، يقولون: إن هذا ظلمٌ. وإذا كانت هناك عموماتٌ تقتضي جواز ذلك فإننا نعمل على تأويل تلك العمومات أو

نقيِّدها. ولكنْ هناك في بعض الموارد دليلٌ خاص، كما في مورد الناصبي ـ على سبيل المثال ـ، حيث يقول الدليل: «خُذْ مال الناصب حيثما وجَدْتَه»(٩)؛ أو تقول الروايات: «لا تقتله إلاّ بإذننا»(١٠). فعلى الرغم من أن هذا يُعَدّ ظلماً من وجهة نظر العقلاء، إلاّ أن الشارع أجاز ذلك بدليلٍ خاصّ.

إذن لماذا لا يعمل العقلاء على تخطئة الشارع؟

يقول العقلاء: إن لدى الشارع ملاكات تفوق ملاكاتنا، وحيث إن هؤلاء العقلاء ملتزمون بأحكام الشرع فإنهم لا يعتبرون أعمال الشرع ظالمةً، بمعنى أن العقلاء بما هم من المتشرِّعة يقولون: إن أخذ مال الناصبيّ ليس ظلماً، إلاّ أن العقلاء بما هم عقلاء يرَوْن هذا ظلماً عقلائياً. ولو قلتَ لهم: إن هذا العمل ظالمٌ فسوف يقبلون بهذا التوصيف؛ لأن أخذ مال الناصبي، بل وحتّى الكافر غير الذمّي، يُعَدّ ظلماً من وجهة نظر العقلاء، كما صرَّح بذلك حتّى المحقّق الهمداني والسيد الخوئي(١١). ولكنْ حيث يكون الشارع هو وليّ الأمر، وتكون لديه الإحاطة بجميع الأمور، فقد أجاز هذا الظلم العقلائي، ولكنْ لا يقال بعدها: إن هذا ظلمٌ بقولٍ مطلق، وإنما يجب دائماً تقييده بـ «الظلم العقلائي».

وعليه فإن احتمال أن يكون الموضوع له لفظ الظلم هو الظلم العقلائي والعُرفي مخالفٌ للمرتكز في أذهان عُرف المتشرِّعة؛ إذ يتعيَّن علينا في مثل هذه الحالة أن نقول ـ على سبيل المثال ـ: إن «أكل المارّة»، أو أخذ مال الكافر أو الناصبي، «ظلمٌ»، وإن الله سبحانه وتعالى قد أذن بالظلم، وهذا ما لا يمكن قبوله من وجهة نظر عُرف المتشرِّعة بحالٍ. وعليه فإن قدرتنا على القول بأن هذه الأمور من الظلم العقلائي، وعدم قولنا بأنها «ظلمٌ» بشكلٍ مطلق، يتّضح منه أن الموضوع له لفظ الظلم ليس هو الظلم العقلائي.

كما أن الموضوع له لفظ الظلم ليس هو الظلم الشرعي؛ إذ ليست له حقيقة شرعية. إذن ليس المراد من الظلم هذا القسم أيضاً. كما أن الظلم العقلي ليس هو الموضوع له لفظ الظلم أيضاً؛ لأن الموارد التي يعتبرها العقل الفطري ظلماً محدودة للغاية، وإن الكثير من الموارد التي نعتبرها ظلماً ليست من الظلم العقلي، بل هي من

الظلم العقلائي أو الشرعي. والنتيجة هي أن الموضع له الظلم ليس هو الظلم العقلي أيضاً.

والموضوع له لفظ الظلم ينحصر في الظلم الواقعي. غاية ما هنالك يوجد اختلافٌ في المصاديق بين العُرف والشرع. ومن ذلك مثلاً أن الاختلاف بين العُرف والشارع في أن أكل المارّة ظلم أم لا هو من الاختلاف في مصداق الظلم، وليس في مفهومه.

وعلى هذا الأساس إن مفردة الظلم الواردة في الخطابات ليست مرادفة للظلم العرفي والعقلائي، أو الظلم الشرعي، أو الظلم العقلي، بل المراد منها هو الظلم الواقعي، وإن اختلاف العُرف والشرع يكمن في مصاديق الظلم.

❁ إذن كيف يمكن اكتشاف إمضاء الشارع في ما يتعلّق بالمصاديق الارتكازية للعدل والظلم المستَحْدَث؟

❂ نقول في هذا النوع من الموارد: لو لم يكن رأي العُرف والعقلاء في المصاديق حجّةً فإن خطابات من قبيل: قوله سبحانه وتعالى: ﴿**لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٧٩)، و﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ (النحل: ٩٠)، و﴿**فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ**﴾ (التوبة: ٣٦)، لَغْوٌ ولا فائدة فيه من الناحية العُرفية؛ وذلك لأننا لا نعرف واقع الظلم، وإنه يجب على الشارع أن يبيِّنه في خطاباتٍ أخرى، وإذا أراد أن يبيِّنه في خطابٍ آخر فما هي فائدة هذا الخطاب القائل: «لا تظلموا»؟!

وعلى هذا الأساس إن خطاب الشارع الذي يقول: «لا تظلموا» يكتسب ظهوراً عُرفياً، بمعنى أن نظر العُرف في تحديد المصاديق متَّبَعٌ أيضاً، إلاّ ما أخرجه الدليل.

❁ إذن تقولون: إن معنى الظلم هو الأعمّ من الموارد التي يحدِّدها العُرف أو يقدِّمها الشارع.

❂ قلتُ: إن الموضوع له الظلم في الخطابات القائلة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾، أو الخطابات القائلة: «لا تظلموا»، هو واقع الظلم، ولكنْ في موارد الشكّ يكون نظر العُرف حجّة. ولكنْ لو بيَّن الشارع مصداقاً بوصفه ظلماً فإننا نعثر على مصداق للظلم من خطاب الشارع. وعلى هذا الأساس عندما يعمل الشارع على تحريم واقع الظلم فإن المدلول الالتزامي لهذا الخطاب هو أنكم حيث لا تعلمون ما إذا كان الشيء مصداقاً

للظلم يكون رأي العُرف العام هو الحجّة والمتَّبع؛ ولكنْ حيث يقوم الشارع نفسه ببيان المصداق لا تكون لنا بعد ذلك حاجة إلى وجهة نظر العُرف.

أما البحث الآخر فهو: هل نرى أن رأي العُرف المستحدث حجّةٌ أيضاً؟ والجواب: لا يبعد أن يكون رأي العُرف هنا حجّة أيضاً. وقد ذهب السيد الإمام في كتاب البيع إلى اعتبار الرجوع إلى العُرف في تشخيص المصاديق حجّةً بشكلٍ عام[١٢]. وبطبيعة الحال إننا نقبل هذا الكلام من السيد الخميني، بعد إضافة قيدٍ له، وهو أن يكون لموضوع الحكم في خطاب الشارع مصاديق اعتبارية.

الارتكازات الجديدة للظلم

❁ يبدو أن الارتكازات المستَحْدَثة ـ التي قلتُم: إنها حجّة بنحوٍ من الأنحاء ـ على قسمين: أحدهما: ناشئ من حدوث موضوعات جديدة، أو تحوُّل في الموضوعات، من قبيل: بحث الحيازة؛ والقسم الآخر من الارتكازات ـ الذي يمكن أن يخلق تالياً فاسداً لكلامكم ـ ناشئ من التحوُّل في الآراء، كما تكون آراء وثقافة أفراد مجتمعٍ ما على هذا النحو، حيث يكون بعض الناس عبيداً، ولكنْ لا يكون الأمر كذلك في الثقافة والرأي الآخر الذي ينظر إلى الإنسان بنظرةٍ أخرى، حيث يوجد هذا الارتكاز. فهل مرادكم من حجّية المرتكزات المستَحْدَثة كلا هذين القسمين؟

❁ أشرتُ إلى أن الموضوع إذا كان ثابتاً وبذات الشرائط، ولا يكون التغيُّر إلا على مستوى الثقافات، لن يكون هناك اعتبارٌ في ذلك، من قبيل: أنه من الممكن أن يأتي زمنٌ يعتبر فيه الزواج من امرأةٍ ثانية ظلماً بحقّ الزوجة الأولى، فلو افترضنا تحقُّق مثل هذه الشرائط لن يكون هذا معتبراً؛ إذ لم تحدث شرائط جديدة، وإنما تغيَّرت الثقافات فقط.

والمثال الآخر: دية المرأة. فلو تغيّرت الثقافات في المستقبل، وأخذ الناس ينظرون إلى حصول المرأة على نصف دية الرجل ظلماً بحقّ المرأة، وعدم مساواة بين الرجل والمرأة، لن يكون هذا معتبراً؛ لأن الثقافة الحادثة غير ناظرةٍ إلى عصرنا، والذي يرى ذلك ظلماً إنما يعتبر حصول المرأة على نصف دية الرجل ظلماً بحقّ المرأة بالمطلق، وفي

جميع العصور والثقافات. وفي مثل هذه الحالة تعمد الأدلّة الشرعية إلى تخطئة هذا الرأي من العُرف وهذه الثقافة الجديدة، والدليل الشرعي يُفهمنا أن الثقافة الجديدة لم تكن منذ بداية ظهورها قائمةً على أساسٍ صحيح.

۞ في ما يتعلّق بتشخيص ما إذا كان الموضوع قد اختلف، أو هو موضوعٌ واحد والذي تغيّر هو الثقافات، نحتاج إلى معيارٍ فنّي؛ لكي نتعرّف من خلاله ـ على سبيل المثال ـ ما إذا كان الظلم العُرفي الجديد يحتوي على قيمةٍ واعتبار أم أن الموضوع قد اختلف حقّاً؟ واليوم تعمل النساء مثل الرجال، وأخذ العِبْء الاقتصادي للأسرة يلقى على عاتقهنّ أيضاً. وعليه نكون بحاجةٍ إلى معيارٍ فنّي للتعرُّف على ماهية مقوِّم الدية؛ كي ندخله في الفتوى قبل إصدارها، لا أن تكون الفتوى واضحةً من وجهة نظرنا مسبقاً؛ فنرفض كلّ ارتكاز يخالفها، ونقول: إن هذا الارتكاز ناشئٌ من الثقافة الجديدة، وله وحدة موضوع، إذن يجب نبذه والتخلّي عنه.

۞ هناك مَنْ يقول: إن الاختلاف بين الرجل والمرأة في الدية والإرث ينتمي إلى العصور القديمة، وحيث ورد التعليل في بعض الروايات بأن النفقة تقع على عاتق الرجل[١٣] يكون التفاوت في الدية والإرث ـ على هذا الأساس ـ عائداً إلى الظروف والشرائط الاقتصادية القديمة. وحتّى لو سلَّمنا صحّة هذه الفرض، إلاّ أنه لا ربط له بمحلّ بحثنا؛ بل إن هذا هو ملاك العثور على الحكم، وبحثه مستقلّ ومنفصل عن بحثنا. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى شهادة أربع نساء. وفي ما يتعلّق بغير الأموال، مثل: القتل ورؤية الهلال وما إلى ذلك، لا اعتبار حتّى بشهادة أربع نساء أيضاً، وإنما تقبل شهادة أربع نساء في الأموال فقط. فإذا قلنا: إن هذه المسألة تعود إلى ذلك العصر الذي كانت فيه النساء أمّيات وغير متعلّمات فإن هذا يعني أننا نبحث عن ملاكات الأحكام، وأننا نحاول العثور على ملاك حكم الشهادة من خلال الآيات والروايات. وعلينا أن نعتبر هذا النوع من الخطابات قضيةً خارجية، وليس قضيةً حقيقية. وبحثُنا حاليّاً يتعلَّق بهذه القاعدة من العدالة، بمعنى أننا نريد أن نعلم فقط ما إذا كان حكم الإسلام بشأن دية المرأة أو الرجل الذي تعمّد قتل امرأةٍ، ويجب على أوليائها دفع نصف دية المرأة إلى أولياء القاتل؛ حتّى يتمكنوا من الاقتصاص منه، هل هي مخالفةٌ لقاعدة

العدالة أم لا؟ وهل استجدّت شرائط مستَحْدَثة تقول: إن هذا الأمر ظلمٌ، أم أن الثقافة المعاصرة للمجتمعات البشرية تعتبره في حدّ ذاته ظلماً في جميع العصور؟ إن الذين يذكرون هذه المسألة يقولون: إن هذا القانون كان ظالماً حتّى حين صدوره قبل ما يقرب من ١٤٠٠ سنة أيضاً، لا أنه كان عادلاً في العصور الوسطى، وأصبح اليوم ظالماً. إذا قال شخص مثل هذا الشيء فمن الطبيعي أن نسأله: ما هو الفرق بين الحاضر والماضي؟

۞ إن الذي يرى عملاً ما ظالماً في جميع الأزمنة يجب عليه أن يتخلّى عن جميع أدلّة وروايات الدية.

۞ الذي أريد قوله هو: إن ما تقولونه من «أن من المشكل تشخيص ما إذا كانت الظروف قد تغيَّرت أم الثقافات» ليس مشكلاً. لكي نعلم أن الثقافات قد تغيّرت، وليس الموضوع، يجب علينا أن نرى هل العُرف ينظر إلى الشرائط الجديدة أم لا؟ فإذا درسنا هذا الموضوع في حدّ ذاته، وهو الموضوع الذي يقول بأن دفع أولياء المقتولة نصف دية القاتل للاقتصاص منه حكمٌ ظالم، بل ويرى أن هذا القانون ظالمٌ حتّى إذا علم أنه كان موجوداً قبل أكثر من ألف سنة، فإذا كان يعتبر ذلك الحكم ظالماً يتّضح أن الثقافة قد تغيَّرت، ولكنْ لو قلنا: إن شهادة أربع نساء تعود إلى النساء القديمات اللائي لم يكنّ من الدارسات والمتعلّمات، وإذا قلنا: إنه حتّى الآن يجب أن يجتمعْنَ أربع نساء يكون في ذلك احتقارٌ وامتهانٌ للنساء المعاصرات، وعدم عدالة في حقّهنّ؛ لأن النساء المعاصرات لا يشتكين من أيّ نقصٍ من الناحية التعليمية، وعليه يتّضح أن الظروف والشرائط لم تتغيَّر؛ وذلك لأننا نكون قد فرَّقنا بين النساء المعاصرات والمجتمعات القديمة. وعلى هذا الأساس يُقال: لو كانت النساء متعلّمات في الأزمنة القديمة أيضاً لكان هذا القانون ظلماً في الماضي أيضاً، ولكنْ حيث كُنَّ أمّياتٍ بأجمعهنّ فلا يُعَدّ ظلماً. وبطبيعة الحال إن الادّعاء القائل بأن عدم قبول شهادة النساء على النحو الذي تقبل فيه شهادة الرجال يُعَدّ ظلماً بحقّ النساء غير صحيح. وعلى فرض وجود هذا الارتكاز فإنه سوف يكون موجوداً حتّى في الأزمنة الماضية أيضاً، وإن الإسلام قد خالف هذا الارتكاز.

۞ هناك مَنْ يقول شيئاً آخر، حيث يرى أن الظلم ليست له واقعيةٌ عقلية بذلك المعنى أصلاً، بل له ارتكازٌ بذلك المعنى الذي ذكرتموه، وفي ذلك الزمان لم يكن الارتكاز العقلائي يرى في دفع فاضل الدية ظلماً، وأما اليوم فإنه يراه ظلماً، ولذلك يقول: إن هذا الحكم إنما هو لذلك العصر، وليس للعصر الحاضر.

۞ إن الارتكاز العقلائي المعاصر يرى حتّى ما كان قائماً في الماضي ظلماً.

۞ كلا، يقول: إنه لم يكن في الماضي ظلماً؛ لأن ارتكاز العقلاء كان يستحسن هذا الحكم. وعليه فإن المعيار هو استحسان وعدم استحسان العقلاء.

۞ صحيح أن العقلاء في الماضي لم يكونوا يرَوْنه ظلماً، ولكن عقلاء اليوم يرَوْن في ذات هذا الأمر ظلماً.

۞ حيث إن الظلم ليس له واقعية عقلية، بل له واقعية ارتكازية فقط، فإن هذا الظلم إنما يكون بالنسبة إلى العصر الحاضر فقط، دون الماضي. وعلى هذا الأساس إن الظلم يعني الارتكاز العقلائي. فإذا كان الارتكاز العقلائي يقبل بهذا الحكم لا يكون ظلماً، وإنما يكون عدلاً، وإذا لم يقبله فهو ظلمٌ. والارتكاز العقلائي المعاصر لا يقبله، ولكنّه كان يقبله في العصر الماضي، ولذلك فإنهم يفصِّلون، ويقولون بأن هذا الحكم يُعَدّ ظالماً بالنسبة إلى عصرنا الراهن. إن الذين يقولون هذا الكلام لا يريدون تخطئة الشارع؛ ولذلك يقولون: إن حكم فاضل الدية لم يكن في الأزمنة القديمة ظلماً، ولم تنزل الشريعة بكونه ظلماً. وأما اليوم فهو ظلمٌ، لأن الارتكاز العقلائي المعاصر والراسخ لا يرتضيه، وأما الارتكاز العقلائي الراسخ في الماضي فكان يقبله.

۞ تقولون: إن تغيُّر الثقافات يغيِّر الموضوع، وتقولون: لو أن العقلاء المعاصرين يرَوْن في ردّ نصف الدية إلى أولياء القاتل ظلماً فإنما يكون ذلك ظلماً بالنسبة إلى العصر الراهن، وإلاّ فإن ذات هؤلاء العقلاء يقولون: إن هذا الحكم لم يكن ظلماً قبل ألف سنة؛ لأن الناس في ذلك العصر لم يكونوا يرَوْنه ظلماً. إن هذا الكلام ليس تامّاً؛ إذ يفرض هذا السؤال نفسه: هل يعتبر العقلاء هذا الأمر هَضْماً لحقوق المرأة أم لا؟

❁ إنه يعتبر هَضْماً لحقوق النساء في العصر الحاضر، وأما بالنسبة إلى العصر الماضي فقد لا يكون هَضْماً لحقوقهنّ.

۞ إن ما تقولونه من أنه يُعَدّ اليوم هَضْماً للحقّ؛ لأننا نقول: إنه هَضْمٌ للحقّ، ينطوي على نوعٍ من أخذ الحكم في موضوع الحكم.

❁ إنهم يقولون في كلماتهم: إن العقل الجَمْعي المعاصر يعتبر هذا الأمر ظلماً. وإذا أجَبْناهم بأنكم بذلك تعملون ـ والعياذ بالله ـ على تخطئة النبيّ الأكرمﷺ يقولون: إننا مؤمنون، ولا نقول بأن النبيّ في ذلك العصر قام بما يَعُدّه العقلاء ظلماً؛ لأن العقل الجمعي كان يقبل بهذا الحكم.

۞ إن هذا الكلام لا يعني أن هذا الحكم من الإسلام لم يكن ينطوي على ظلمٍ في ذلك العصر، وإنما يعني أن هذا الحكم وإنْ كان يُعَدّ في ذلك العصر ظلماً، إلاّ أن العقلاء في ذلك الحين كانوا قد قَبِلوا بهذا الظلم بوصفه أصلاً مقبولاً، ولو من باب التعايش السلمي بين الشرع والعُرف؛ وذلك لأن المستوى الثقافي في ذلك العصر كان متدنّياً، ولم يكن الناس يشعرون بأن هذه الحكم ينطوي على امتهانٍ وانتهاك لحقوق المرأة. وعلى هذا الأساس لم يكن هناك محذورٌ في صدور هذا الحكم في ذلك العصر من باب التماهي والتناغم بين العُرف والشرع.

❁ إنهم لا يبرِّرون الأمر على هذه الشاكلة، وإنما ينظرون إلى ذلك ـ بحَسَب تعبيرهم ـ بنظرةٍ وضعية.

۞ إن معنى كلامكم هو أخذ الحكم في موضوع الحكم؛ لأنكم تقولون: إن هذا الأمر يُعَدّ ظلماً في الوقت الراهن؛ لأن العقل الجمعي يعتبره ظلماً، ولكنه لم يكن ظلماً في الأزمنة الغابرة؛ لأن العقل الجمعي لم يكن يعتبره ظلماً.

❁ لقد ذهبتُم إلى هذا الأمر بوصفه معياراً لتشخيص مصاديق الظلم على مستوى الإثبات؛ إذن استدلالُكم هو كذلك على مستوى الإثبات أيضاً، وإنْ كان من الممكن أن يكون هناك اختلافٌ بينهما على مستوى الثبوت.

۞ لقد ذكرنا أن العُرف إذا وجد شيئاً مصداقاً للظلم كان رأي العُرف حجّةً، ويكون ممضىً بواسطة العمومات أيضاً، إلاّ إذا كان هناك دليلٌ خاصّ يعمل على

تخطئة رأي العُرف. وكما مثّلنا قد يذهب العقلاء في الوقت الراهن إلى اعتبار الحكم بتنصيف دية المرأة بالقياس إلى الرجل، أو دفع فاضل الدية للاقتصاص من قاتل المرأة، ظلماً. وكلامُنا هو أن الثقافة المعاصرة قد وصلت إلى مثل هذا الارتكاز، وإن الشارع قد خطّأ ذلك في عصره، ولكنكم تشكلون بأن العقلاء المعاصرين لا يعتبرون هذا الأمر ظلماً بقولٍ مطلق، وإنما يرَوْنه ظلماً في الظروف الراهنة فقط، وليس في الأزمنة القديمة. وإشكالي عليكم يكمن في هذه النقطة، وهي أنه لا يمكن القول: إنه يُعَدّ اليوم ظلماً؛ لأن العقلاء يرَوْنه ظلماً، ولم يكن في الماضي ظلماً؛ لأن العقلاء لم يكونوا يرَوْنه ظلماً.

۞ عندما تجعلون من ارتكاز العقلاء معياراً يكون الأمر كذلك من الناحية الإثباتية أيضاً.

۞ هناك ملاكٌ وراء اعتبار العقلاء لشيءٍ ما ظلماً؛ بمعنى أن العقلاء عندما يعتبرون الشيء ظلماً لا معنى لقولهم: إنه ظلمٌ لأننا نعتبره ظلماً. إن العقلاء يرَوْن في الفعل ملاكاً ومفسدة؛ ولذلك يقولون: إن هذا ظلمٌ؛ غاية ما هنالك أنه من الممكن أن يكون ظلماً فعلياً، وليس ظلماً فاعلياً. فمثلاً: قد يظنّ الحاكم أن الشخص مرتدّ، ويصدر حكماً بإعدامه، في حين يكون مخطئاً في ذلك، ولا يكون الشخص مرتدّاً أصلاً، وبذلك يكون الحاكم هنا مرتكباً لظلمٍ فعليّ، وإنْ لم يكن مرتكباً لظلمٍ فاعلي. وعليه فإن العقلاء في ما يتعلّق باعتبار الظلم أو العدل الفعلي (ونقصد بذلك الظلم الفعلي، دون الظلم الفاعلي طبعاً) يقولون بوجود ملاكات في ذات الفعل الواقعي، ولذلك فإن الخطأ ممكنٌ في الأحكام العقلائية، ولكنه غير ممكنٍ على حدّ قولكم.

إذن لا معنى لقولنا: إن العقلاء يعتبرون شيئاً ما ظلماً فعلياً، ودليلهم على ذلك أنهم يرَوْنه ظلماً، في حين أن الظلم الفعلي ليس تابعاً لرأي مرتكب ذلك الفعل. في الظلم الفعلي قد يكون الشخص معذوراً في ارتكاب الظلم، ولكنه يظلم.

۞ يقول عقلاء اليوم: إننا عندما ننظر إلى التاريخ نجد أن الناس لم يتّخذوا موقفاً معارضاً من الحكم بردّ فاضل الدية، ولم يقولوا: لماذا قام الله بهذا الظلم.

وعليه يتّضح أنهم لم يكونوا يرَوْنه ظلماً. ولا شأن لنا بالأسباب التي كانت تدفعهم إلى عدم اعتباره ظلماً، وإنما يكفينا أنهم لم يكونوا يرَوْنه ظلماً.

بَيْدَ أن العقلاء حالياً يقولون: إنهم كانوا على خطأ في عدم اعتبارهم ذلك ظلماً.

لا أنهم لا يقولون ذلك فحَسْب، بل ويقولون: إنه كان عادلاً بالنسبة إلى العصور القديمة أيضاً. فإن العقل الجمعي كان يتقبَّل هذا الحكم على نحوٍ جيّد، إلاّ أن العقل الجمعي المعاصر لا يقبل ذلك، ويقولون: حيث إن العقل الجمعي المعاصر لا يقبل ذلك فأنا بوصفي مجتهداً أقول: إنه ظلم، ولا شأن لي بالملاكات الخارجة عن المرتكزات العقلائية المعاصرة. وعليه فإن كلامنا وكلامكم بشأن الظلم والعدل على مستوى الإثبات شيءٌ واحد، وإنْ كان رُبَما يختلف على مستوى الثبوت.

هذا هو اختلاف الثقافات. إن هذا الأمر لم يكن ظلماً من وجهة نظر العقلاء في ذلك العصر. وإن الظلم إنما يلاحظ بواسطة هذه الذهنيات التي يمتلكها العقلاء في المجتمع. ولو افترضنا أن الأمر كان كذلك فإننا نتساءل: هل الشارع ملزمٌ باتّباع ذهنية العقلاء المعاصرين؟ إننا بطبيعة الحال قبلنا ذلك في ما يتعلَّق بتشخيص المصداق، وفصَّلنا بين تغيُّر الثقافات وتغيُّر الموضوع. ومثَّلنا لتغيُّر الثقافات ورؤية مجتمعين لموضوعٍ واحد بظاهرة الاستعباد، وقلنا: إن بعض المجتمعات لا ترى ظلماً في ظاهرة استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، بل ويطلقون صفة العادل على المولى الذي يسخِّر عبده وينفق عليه. في حين أنهم اليوم يعتبرون مجرّد الاستعباد أمراً ظالماً، مع أن الظروف لم تتغيَّر في هذه المسألة أبداً؛ فالإنسان هو الإنسان، ومشاعره نفس المشاعر. وفي ما يتعلَّق بتعدُّد الثقافات نتساءل: لماذا تلزمون الشارع بالتَّبَعية للثقافة الثانية، دون الأولى؟!

حيث يكون هناك نصٌّ فإننا نتخلّى عن الارتكاز؛ إذ إن بحثنا ليس في المنصوصات أبداً. إن الفرض في أمثلتكم يقوم على وجود منصوصات بشأن ذلك الحكم. وإن بحثنا إنما هو حيث نريد الرجوع ـ في تشخيص مصداق العدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠) ـ إلى مرتكزات العقلاء في كلّ عصرٍ؛

لكي نكتشف على أساسها الحكم الشرعي أيضاً.

ولكنكم ذكرتُم أن الإطلاق الزماني يعمل حتّى على تقييد هذه الأحكام المنصوصة أيضاً.

إن كلام القائلين بحجّية المرتكزات العُرفية العقلائية مطلقٌ، فهو يشمل المنصوصات كما يشمل الموارد التي ليس لدينا عليها دليلٌ لفظي خاصّ أيضاً. ونحن في بحثنا هذا نروم الاستفادة من جزءٍ من كلامهم، وهو الجزء الذي يرتبط ببحثكم. وإن المثال الذي ذكرناه إنما هو لمجرّد إيضاح المسألة لا أكثر. والذي نريد قوله هو أن ادّعاءاتهم الواردة بشأن المنصوصات تجري في مورد المرتكزات العقلائية أيضاً، وتكون متطابقةً مع ذلك المورد الذي ذكرتُموه في تشخيص مصداق قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ بواسطة الارتكاز العقلائي، وإن كلامكم من الناحية الإثباتية يؤدّي إلى ما يقولونه في المنصوصات. أنتم تقولون: إنه في ما يتعلّق بتشخيص مصداق العدل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ نرجع إلى العُرف في كلّ عصرٍ، وهنا يمكن لنا أن نتصوّر حالتين؛ فتارةً يكون اختلاف آراء العُرف في مختلف الأزمنة راجعاً إلى مجرّد اختلاف الموضوعات؛ وتارةً تكون الآراء مختلفةً من تلقائها. وظاهر كلامكم أنه حتّى إذا اختلفت الآراء في هذه الموارد نقول: «هذا عدلٌ». ومن هنا فقد تساءلنا: ما هو المعيار في تشخيص مصاديق العدل وكشف الحكم الشرعي؟

لقد ذكرتُ في الأجوبة التحريرية عن أسئلتكم(١٤) أن رأي العقلاء قد يتغيَّر بالالتفات إلى تغيُّر الموضوع. وقد يتغيَّر رأي العقلاء في الموضوع الواحد أيضاً، من قبيل: الاستعباد، الذي يُعَدّ اليوم قبيحاً في ارتكاز العقلاء المعاصرين، وفي هذه الحالة لا يكون هناك اعتبارٌ للارتكاز الجديد.

هل يأتي عدم الاعتبار بسبب رفض الشارع الصريح؟

كلا، فحتّى في العمومات ذكرتُ أن المعيار هو رأي العقلاء في عصر الشارع أيضاً. وحيث يكون هناك نصٌّ فإننا نقيِّد الإطلاق الزماني لذلك النصّ بالقول: إن هذا الخطاب يرتبط بذلك العصر الذي لم يكن العقلاء فيه يعتبرون هذا الفعل ظلماً؛ إذ عندما يكون الإطلاق الزماني في عصر صدور الخطاب منعقداً يكون هذا

الإطلاق الزماني حجّةً ورادعاً عن هذا الارتكاز العقلائي الجديد، ونفهم من ذلك أن الارتكاز الجديد ـ القائل بأن الاستعباد ظلمٌ ـ خاطئٌ.

وأما إذا كانت هناك عمومات وإطلاقات فعلينا هنا أن نأخذ بنظر الاعتبار أنه إذا وقفت الإطلاقات والعموات في مقابل المرتكزات العقلائية المعاصرة لخطاب الشارع فإنها سوف تكون منصرفةً.

وفي مورد الارتكازات العقلائية الناشئة عن الثقافات الجديدة يجري هذا الكلام أيضاً، بمعنى أن تلك العمومات والإطلاقات عندما تكون محكمةً ومنجّزة فإن الارتكاز الناشئ من الثقافة الجديدة يردع عنها.

السؤال الآخر: هل يمكن للظلم والعدل في الأساس أن يكونا تابعين لرأي العقلاء؟ نذكر لذلك مثالاً: هناك مَنْ يقول بحقّ الطاعة، وهناك مَنْ يقول بالبراءة العقلية. وكان السيد الشهيد الصدر يذهب إلى حقّ الطاعة، وكان السيد الخوئي يذهب إلى البراءة. وحيث كان السيد الخوئي يكثر من التدخين لم يكن ذلك قبيحاً منه؛ لاعتقاده بأن التدخين ليس قبيحاً من باب الشبهة البَدْوية التحريمية، أما التدخين إذا صدر من السيد الشهيد الصدر فإنه؛ إذ يقول بحقّ الطاعة ـ بغضّ النظر عن البراءة الشرعية ـ على أساس الشبهة البَدْوية التحريمية التي لم يَرِدْ فيها الترخيص الشرعي، فهو قبيحٌ. وعليه يمكن الآن أن نطبِّق هذا المثال في مورد مجموعتين من العقلاء. فهل يمكن من الناحية العقلية اعتبار الحُسْن والقُبْح تابعين لعلم الفاعل؟

❁ لقد افترضتُم أنه قبيحٌ، وأن أحدهما عالمٌ به، والآخر غير عالم به.

✿ بالنسبة إلى السيد الخوئي؛ حيث لا يقطع بقُبْحه، لا يكون التدخين منه قبيحاً. وأما بالنسبة إلى السيد الشهيد الصدر فإن التدخين يقبح منه؛ لأنه قاطعٌ بقُبْحه.

❁ أو أنه معذورٌ؛ لكونه غير عالم بالواقع؟

✿ هل هو قبيحٌ، ومع ذلك معذورٌ، أم أنه ليس قبيحاً أصلاً؟ بمعنى أن السيد الخوئي يرتكب الظلم، ولكنه معذورٌ.

❁ أجل، إنه من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر يرتكب ظلماً.

✿ إذا كان السيد الشهيد الصدر قائلاً بحقّ الطاعة حقّاً فإن ارتكاب

الشبهات البدوية قبل الترخيص الشرعي يكون قبيحاً. وفي المقابل هل السيد الخوئي، الذي لا يراه قبيحاً، يكون مرتكباً لفعلٍ قبيح، ولكنه معذورٌ، أو أنه لا يفعل قبيحاً أبداً؟ إن هذا يرتبط ببحثكم، حيث تقولون: إن عقلاء ذلك العصر لم يكونوا يرَوْن هذا الفعل قبيحاً. فهل لأنهم لم يكونوا يرَوْنه قبيحاً فإن ما كانوا يرتكبونه لم يكن قبيحاً أصلاً؟

۞ وهل هناك استبعادٌ في أن يقول شخص: إن السيد الخوئي لم يكن يرتكب قبيحاً؟ فما هو وجه الاستبعاد في ذلك؟

۞ إن هذا الأمر يحتاج إلى بحثٍ؛ إذ حيث يرى العقلاء أن هذا الفعل ليس قبيحاً إذن لا يكون قبيحاً، ولكنْ حيث يرى العقلاء المعاصرون هذا الفعل قبيحاً فهو قبيحٌ. إن هذا أخذٌ للعلم بالحكم في موضوع الحكم، وهو محالٌ، كما يقولون.

۞ إن مبنى القائلين بالارتكازات العقلائية لأولئك الذين يربطون حقيقة الظلم بالمرتكزات العقلائية ليس من هذا الباب؛ فإن هؤلاء في الأساس لا يرَوْن الظلم والعدل أمراً واقعياً، بل يرَوْنهما تابعين لاعتبار العقلاء، وهو بدَوْره أمرٌ متغيِّر. إنهم يقولون: إن العدل والظلم ليس لهما واقعية، وفي الحقيقة إنهم يرَوْن هذه الأمور نسبيةً، وإن مآل كلامهم إلى ما يقبل به العُرف والعقلاء. ولذلك من الممكن أن يحكم العقلاء في مجتمعٍ ما بشكلٍ مغاير لما يحكم به العقلاء في مجتمعٍ آخر.

۞ إن منشأ هذا الرأي هو أنهم قد اعتبروا الظلم والعدل ـ منذ البداية ـ أموراً نسبية.

۞ لم تكن غايتنا إثبات هذا الرأي أو نقده، إنما الذي نريد قوله هو أن كلامكم في مورد المرتكزات العقلائية يتداخل في بعض الموارد مع هذا الرأي من جهة إثبات مصاديق العدل والظلم. وطبقاً لهذا الرأي لا يمكن تمييز الموارد التي تقع تحت تأثير الثقافات والتحوّل في الموضوعات وتطوّر العلم. إذا أردتم أن تجعلوا العدل والظلم شرعياً سنقع في لَغْوية الخطاب، وإذا أردتم إيكالهما إلى العُرْف وجب إيكالهما إلى العُرْف بالكامل، بمعنى أنه إذا قيل للعُرف: يجب أن تحكم على أساس المعايير الشرعية سوف تَرِدُ هنا ذات تلك اللَّغْوية أيضاً.

۞ نقلتُ لكم مطلباً عن السيد الشهيد محمد باقر الصدر، وهو أن سماحته يقول: إن هذا الكلام يؤدّي بنا إلى جعل الشارع تابعاً للعُرف.

۞ أجل، وإن إشكالنا يأتي على جانبٍ من هذا الكلام. إذا أردتُم أن توكلوه إلى العُرف يجب أن لا تعطوا العُرف ضابطةً شرعية؛ لأن الضابطة الشرعية تجعل العدالة شرعيةً.

الأمر الآخر: سبق أن ذكرتُم أن موضوع أدلة وجوب العدل وحرمة الظلم هو العدل والظلم الواقعي، وأن العُرف معيارٌ لتشخيص مصاديق هذا العدل والظلم. ثم تمّ بعد ذلك بيان الاختلاف بين الارتكاز العقلائي للعدل والظلم في عصر الشارع والارتكاز الجديد. وقيل في بعض التعابير: لو تمّ إمضاء الارتكاز المعاصر للشارع فإن هذا سوف يشكِّل رادعاً للارتكازات الجديدة المخالفة لارتكاز عصر الشارع. وفي الحقيقة إن ذات إمضاء الارتكاز في عصر الشارع يردع الارتكاز الجديد.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الشأن هو: إذا كانت أدلّة وجوب العدل وحرمة الظلم معياراً لتشخيص مصداق العُرف حقّاً فما هو السبب في تجريد الاعتبار من عُرف العصر الجديد، بالقياس إلى العُرف في عصر الشارع؟ في حين أنه بالالتفات إلى هذه النقاط الثلاثة يمكن للعُرف الجديد أن يكون معتبراً، بالإضافة إلى العُرف في عصر الشارع:

١ـ إن الدين الإسلامي هو خاتم الأديان، وليس هو دين عصر النصوص فقط.

٢ـ أن أدلة وجوب العدل وحرمة الظلم تَرِدُ على شكل القضية الحقيقية، وعليه فإن المصاديق لا تختصّ بعصرٍ خاصّ، ونحن قد جعلنا العُرف معياراً للتشخيص.

٣ـ إن ظاهر العدل والظلم يأبى عن التخصيص، وقد تركنا تشخيص الموضوع بيد العُرف أيضاً. وعليه لو أن العُرف المعاصر وجد ـ خلافاً للعُرف في عصر الشارع ـ مصداقاً للعدل أو الظلم، ولم تجدوا ذلك معتبراً، فإن هذا في الواقع سوف يكون مخصِّصاً لأدلة العدل والظلم.

۞ في ما يتعلَّق بما إذا كان موضوع الأدلة الناهية عن الظلم هو الظلم الواقعي ذكرتُ بعض الأمور، وهنا سوف أرفدها بتوضيحٍ. أما الذي نقلتموه عنّي بشأن ردع

الارتكازات الجديدة فهو فيما إذا كانت ارتكازات عصر الشارع مخالفةً لهذه الارتكازات الجديدة، دون الموارد التي لم يكن فيها أيّ ارتكازٍ؛ بسبب عدم تحقُّق موضوعها في عصر الشارع، من قبيل: الحقوق المعنوية في ما يتعلّق بحقوق التأليف، أو مثل: بحث التضخُّم وضمان القدرة على الشراء. فلم تتبلور هذه الموضوعات في عصر الشارع، وعليه لم يكن هناك ارتكازٌ عقلائي، نفياً وإثباتاً. وبطبيعة الحال بعد تبلور الموضوع؛ نتيجة لتكامل المجتمعات البشرية، تبلورت بعض الارتكازات بين العقلاء، وهي التي يُطلَق عليها مصطلح المرتكزات العقلائية المستَحْدَثة. وما ندّعيه لا يشمل تلك العمومات والإطلاقات وهذه المرتكزات العقلائية المستَحْدَثة. وفي هذا الشأن لا بُدَّ من البحث بشكلٍ مستقلّ، بل كان كلامنا حول الموارد التي كان للعقلاء بشأن هذا الموضوع حكمٌ في ذلك العصر موافقٌ للحكم الشرعي.

۞ وسؤالنا في هذا الشأن أيضاً: إن الارتكاز القديم يمثّل رادعاً للارتكاز الجديد، بمعنى أنه يخالفه؟

۞ إذن فالبحث حالياً يدور حول هذه المسألة، وهي أن ارتكاز عصر الشارع كان مطابقاً لحكم الشارع، ولكنْ مع مرور الزمن، وعلى أثر التحوّل الذي طرأ على ثقافة الناس، لم تَعُدْ المجتمعات البشرية المعاصرة ترى عدالة المسائل التي كانت تُعَدّ في العصور القديمة متطابقةً مع العدالة، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن قتل المرتدّ لم يكن يُعتبر ظلماً، وأما حالياً فإن هذا الأمر لو تمّ عرضه على العالم فإن عامة الناس سوف يرَوْنه ظلماً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الجهاد الابتدائي، فلم يكن يُعَدّ ظلماً في ذلك العصر الذي اعتاد فيه الناس على ثقافة السيف والحرب والقتال، أما اليوم فقد تمّ استبدال هذه الثقافة بثقافة الحوار بين الحضارات.

وعليه فإن الجهاد الابتدائي يعتبر الآن ظلماً، وهذا هو موضوع البحث. وقد ذكرتُم في هذا الشأن: إذا كان المعتبر في حرمة الظلم هو العُرف فلماذا نقول بعدم اعتبار العُرف الجديد؛ وذلك بالالتفات إلى أن الدين الإسلامي دينٌ خالد، وأن حرمة الظلم بدَوْرها قضيةٌ حقيقية. إن العقلاء المعاصرين يعتبرون موضوعاً ما مصداقاً للظلم، في حين أنهم لم يكونوا يعتبرونه في السابق مصداقاً للظلم، وأدلة حرمة الظلم

التي تأبى التخصيص يجب أن تكون شاملةً لهذا المصداق الذي يعتبره العقلاء المعاصرون ظلماً.

أرى أنه لا يمكن للشارع أن يمضي ارتكازين متخالفين حول موضوعٍ واحد؛ فإن الإسلام إما أن يعتبر الجهاد الابتدائي ظلماً؛ أو لا يعتبره كذلك. إن الاجتهاد الابتدائي في صدر الإسلام والجهاد الابتدائي المعاصر ليسا موضوعين، وإنما هما موضوعٌ واحد، غاية ما هنالك يوجد رأيان حول هذا الموضوع الواحد. أحد الرأيين يذهب إليه العقلاء في الزمن القديم، حيث لم يكن يرى في مواجهة الكفّار والجهاد الابتدائي ظلماً؛ وفي المقابل إن هؤلاء أنفسهم كانوا يجيزون هذا السلوك مع الأعداء أيضاً.

وهذا الموضوع الواحد نفسه يُعَدّ اليوم ـ بسبب التحوّل والتغيّر الذي طرأ على الثقافات المعاصرة ـ أحد مصاديق الظلم. لنفترض أن بلداً إسلامياً لا يستطيع الهجوم على بلدٍ آخر لإدخاله في الإسلام؛ لأن الثقافة المهيمنة اليوم على العالم تقوم على وجوب أن يتعايش الجميع مع بعضهم بسلامٍ. ومن ناحيةٍ أخرى إن الإسلام قد قَبِل بارتكاز عصر الشارع نفسه قطعاً؛ وذلك لأن القدر المتيقّن هو أن صدور الأمر له ظهورٌ في مشروعية الجهاد الابتدائي، لذلك فإن الله يقول: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ (التوبة: ٥)، ويقول: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ... حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ**﴾ (التوبة: ٢٩). إن الثقافة العامة في ذلك الوقت لم تكن تعتبر هذا الأمر ظلماً، وإن الإسلام قد أيَّد هذه الرؤية بهذا الخطاب، وليس هناك معنى في تأييده للثقافة المخالفة لهذه الثقافة في الوقت نفسه.

إن معنى خلود الإسلام ليس في أن يؤيِّد الرأي المخالف في مورد ذات ذلك الموضوع، بل معناه أن قانون الإسلام ثابتٌ بشكلٍ دائم، وكلُّ موضوعٍ جديد يُكتَب له الظهور ينطبق عليه ذات القانون، لا أن يكون الإسلام تابعاً للعقلاء بشأن ذات الموضوع السابق أيضاً.

لقد قلتُم: إن عمومات تحريم الظلم تأبى التخصيص. ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى أن عمومات تحريم الظلم إذا كانت تعني الظلم الواقعي، وأن رأي العُرف ليس

سوى طريق إلى الكشف عن الظلم الواقعي، يمكن للشارع أن يجعل من رأي العُرف في عصره طريقاً، وليس رأي العُرف في المستقبل، بل يمكن له حتّى تخطئة رأي العُرف في عصره، ويبدي رأياً مختلفاً، ويعتبره موضوعاً لمصداق الظلم الواقعي، كما كان الأمر كذلك في مورد بعض الأحكام. ومن ذلك يحتمل ـ على سبيل المثال ـ أن «أبان» عندما سمع الإمامعليه السلام يحكم بـ ٣٠٪ من الدية على قطع ثلاثة أصابع، وفي الوقت نفسه يحكم بـ ٢٠٪ من الدية على قطع أربعة أصابع، شعر بأن هذا القانون ينطوي على ظلمٍ، وقد خطّأه الإمام أيضاً. إن كلّ إنسان عُرفي يسمع بهذا القانون يعتريه نفس الشعور. إلاّ أن الإمام علَّم أبان بأن على المرء أن لا يجعل فهمه في مقابل النصّ القطعي، رغم اعتباره ظلماً في نظر العُرف. وفي الحقيقة إن الإسلام يقول: إن هذا ليس ظلماً، لا أنه ظلمٌ، وإننا قد قَبِلنا بهذا الظلم؛ وذلك لأن هذا الفهم يعود سببه إلى عدم التفات العُرف إلى بعض الأمور.

إذن لا يُعَدّ هذا التخصيص لدليل التحريم ظلماً، وإنما هو تخصيصٌ لطريقية رأي العُرف للكشف عن الظلم. ولا محذور في ذلك أبداً. وحتّى إذا تمّ بيان دليل يرى حرمة الظلم العُرفي، دون الظلم الواقعي، يبقى رأي العُرف مجرّد طريق، بَيْدَ أننا ـ بالنظر إلى ما لدينا من الآراء الأسمى والملاكات الأكثر ـ لا نرتضي أن يكون هذا المورد من الظلم العُرفي المحرَّم، ولا سيَّما إذا كان بلسان الحكومة. وإذا قيل: «إن هذا الظلم العُرفي جائز» قد لا يتقبّل العُرف ذلك بسهولةٍ، وأما إذا قيل: «إن هذا الحكم ليس ظلماً» فإن العُرف سوف ينتبه إلى خطأ ملاكاته.

كانت هناك بعض الإطلاقات التي لم يكن الارتكاز العقلائي مخالفاً لها، ولكنْ ظهرت حالياً مصاديق جديدة، وكان ارتكازها العقلائي مخالفاً لذلك الإطلاق والعموم الذي ذكره الشارع. ومن ذلك أن الشارع ـ مثلاً ـ قد حرَّم التصرُّف في ملك الغير دون إذنه، إلاّ أن العمل على توسيع الطرقات قد اكتسب اليوم مصاديق جديدة، بحيث لم يَعُدْ التصرُّف في ممتلكات الآخرين في المرتكزات العقلائية ظلماً؛ حتّى إذا لم يكن المالكون أنفسهم يرضَوْن بهذا التصرُّف. إذن حكم هذه الموارد يختلف.

نرى أن هذا الارتكاز العقلائي ـ وليس موضوعه ـ إذا كان جديداً فإنه لا يمنع من إطلاق الخطابات السابقة؛ لأن الارتكاز الذي يشكّل قرينةً على فهم كلام الشارع هو الارتكاز العُرفي المعاصر، إذ يكون قرينةً على فهم مراد الشارع. وأما إذا لم يكن لدى الناس في ذلك العصر فهمٌ خاصّ من هذا الخطاب، وكانوا يدركون أن التصرُّف في مال الآخرين دون إذنهم حرامٌ، ولم يكن هناك أيّ ارتكازٍ عقلائي مخالف في بعض مصاديقه في ذلك العصر، عندها لن يكون بمقدور المرتكزات العقلائية الجديدة أن تشكّل قرينةً على فهم مراد الشارع. وإن الظهور في الأساس يعني ما يفهمه المخاطَّبون في ذلك العصر. إن هذا الظهور معتبرٌ بالنسبة إلى الجميع «إلى يوم القيامة»، ولا يمكن للمرتكزات الجديدة ـ بطبيعة الحال ـ أن تردع ذلك العموم والإطلاق.

❁ لماذا لا يمكن للشارع أن يمضي رأيين متقابلين حول موضوعٍ واحد؟

✪ لقد سبق لكم أن ذكرتُم أن العقلاء يقولون: إن هذا الموضوع الواحد لم يكن من وجهة نظر الناس في ذلك العصر القديم ظلماً، من قبيل: الجهاد الابتدائي، حيث لم يكن ظلماً آنذاك، إلاّ أنه ظلمٌ في عصرنا. كما أن الناس في العصر الراهن يرَوْن في اختلاف الدية بين الرجل والمرأة، أو عدم قبول شهادة المرأة، ظلماً، ويقولون: رُبَما لم تكن هذه الأحكام بالنسبة إلى الشعوب السابقة تُعَدّ ظلماً؛ لاعتقادهم أن النساء في تلك الحقبة لم يكنَّ جديراتٍ بأكثر من هذه المزايا. أما الآن فقد ارتفع توقُّع الناس والنساء، وأخذوا ينظرون إلى هذه المسائل بوصفها امتهاناً للمرأة، وحطّاً من قدرها، وكأنهم لم يكونوا يعتبرون المرأة إنساناً كاملاً، ولذلك يكون هذا القانون ظالماً.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) انظر: الخميني، كتاب البيع ٤: ١٥١.

(٢) في إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ (البقرة: ١٨٨).

(٣) خيار الحيوان.

(٤) انظر: الخوئي، كتاب الخمس ١: ٨١.

(٥) انظر: الصدر، اقتصادنا: ٧٢٤.

(٦) وانظر أيضاً: الأنفال: ٥١؛ الحجّ: ١٠. وانظر أيضاً: فصّلت: ٤٦؛ ق: ٢٩.

(٧) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢.

(٨) انظر: الكليني، أصول الكافي ٥: ٢٩٣.

(٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٢٢: «خُذْ مال الناصب حيثما وجدتَه، وابعَثْ إلينا بالخمس».

(١٠) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٥، باب قتل مَنْ سبّ عليّاًعليه السلام أو غيره من الأئمة ومطلق الناصب، مع الأمن.

(١١) انظر: كتاب الخمس ١: ٨١.

(١٢) انظر: الخميني، كتاب البيع ٤: ١٥١.

(١٣) للوقوف على هذه الروايات في الإرث انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٤٣٦ ـ ٤٣٧، الباب ٢ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح١ و٢.

(١٤) انظر: جواب السؤال الرابع من الأسئلة التحريرية.

العدالة بوصفها قاعدة فقهيّة

د. الشيخ مهدي مهريزي(*)
ترجمة: حسن علي الهاشمي

توطئةٌ

على الرغم من تحديد مصادر الاستنباط في الفقه الإسلامي بالمصادر الأربعة، أي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، إلاّ أن قواعد وأصول الاستنباط والفقاهة تمتدّ إلى أكثر من ذلك. إن المصادر، ومكانة موران الفقه والقواعد، والأصول الثابتة المستخرجة من تلك المصادر، مؤثِّرة ومفيدة جدّاً في تنسيق محتويات المصادر، والاستجابة للفروع، وملء منطقة الفراغ وما إلى ذلك.

وبعبارةٍ أخرى: إن القواعد بمثابة الميزان والشاقول الذي يستعمله الفقيه في مقام الاستنباط؛ ليوازن مجهوده الفكري على أساسه.

إن القواعد الفقهية والأصول تمثِّل علمين متزامنين في الظهور، وقد تمّ وضعهما لخدمة الفقاهة. وهناك الكثير من الكتب التي تمّ تأليفها في مجال القواعد الفقهية، وقد حظي هذا المجال باهتمامٍ خاصّ من قِبَل الفقهاء، من الشيعة والسنّة، وظهر للفقهاء في هذا الشأن الكثير من المصنَّفات المفردة، التي تتحدَّث عن قاعدةٍ واحدة أو مجموعةٍ كبيرة من القواعد[1].

ومع ذلك كلّه يمكن الادّعاء بأنه لا تزال هناك الكثير من القواعد الفقهية التي تلعب دَوْراً حاسماً في عملية الاستنباط، ولكنْ لمّا يُنظر إليها بَعْدُ بوصفها قواعد فقهية. وعلى الرغم من الاستفادة القصوى من هذه القواعد في تضاعيف فتاوى الفقهاء

(*) أستاذٌ حوزويّ وجامعيّ معروف. له مصنَّفاتٌ عدّة.

واستدلالاتهم الفقهية، إلاّ أنه لم يتمّ بيانها وتدوينها حتّى الآن على شكل قاعدة فقهية، ولم يتمّ بيان حدودها بوضوح. ويمكن أن نذكر القواعد التالية من بين تلك القواعد:

١ـ قاعدة العدالة.

٢ـ قاعدة الحرّية.

٣ـ قاعدة الأهمّ والمهمّ.

٤ـ قاعدة السهولة.

٥ـ قاعدة المساواة.

وغيرها من القواعد الأخرى.

وفي هذه المقالة نسعى إلى بيان قاعدة العدالة ـ بشكلٍ مختصر ـ بوصفها قاعدةً فقهية بالغة التأثير في عملية الاستنباط. وبطبيعة الحال إن لهذه المسألة الكثير من التشقيقات والتفريعات، وإن فضاء التحقيق فيها واسعٌ جدّاً. وسوف نكتفي منها هنا ببحث أصل المسألة، وهي أن العدالة قاعدةٌ فقهية.

أوّلاً: بيان المسألة

هل يمكن للعدالة أن تطرح بوصفها قاعدةً فقهية؟ هذا السؤال يمثِّل تعبيراً عن إجمال المسألة، وأما المزيد من التوضيح بشأنها فهو رهنٌ بتقديم شرحٍ مقتضب على مفرداتها:

١ـ تعريف العدالة

إن تعريف العدالة ليس بالأمر السهل، لا لأنها تفهم بشكلٍ خاطئ؛ إذ العدل والظلم من المفاهيم البديهية في مجال العقل العملي ـ كالوجود والعدم في مجال العقل النظري ـ، بل الذي يجعل من تعريف العدالة أمراً صعباً هو بساطتها المفهومية.

إن التعريفات المطروحة من قِبَل العلماء للعدالة ناظرةٌ في الغالب إلى التعريف بالمصداق. ومن ذلك مثلاً أن علماء الأخلاق عرَّفوا العدالة بأنها: «انقياد العقل العملي

للقوّة العاقلة»، أو «سياسة القوّة الغضبية والشهوية»[٢]، وعرَّفها الفقهاء بأنها: «ملكة نفسانية تأمر بالواجب، وتنهى عن الحرام»[٣]. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تعاريف الفلاسفة والمتكلِّمين للعدالة أيضاً[٤]. أو ما قاله أبو البقاء[٥] في تعريف العدالة: «العدل هو أن يعطي أكثر ممّا عليه، ويأخذ أقلّ ممّا له»[٦]. فكلّ هذه التعاريف إنما هي من قبيل: التعريف بالمصاديق، كما هو الحال بالنسبة إلى الأمور الواردة في بعض الروايات، من قبيل: «العدل أقوى الجيش»، أو «العدل أفضل من الشجاعة»، فهي من قبيل: ذكر الفوائد والآثار[٧].

ومن هنا لا نعثر في النصوص الدينية على أيّ تعريف أو تفسير للعدالة. وقد أشار السيد الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن فلسفة عدم تعريف العدالة من قِبَل الدين تكمن في الحيلولة دون مختلف التفسيرات الخاطئة لهذا المفهوم. فإن سماحته، بعد بيانه أركان الاقتصاد الإسلامي في المالكية والحرّية والعدالة الاجتماعية، قال: «...فإن الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكوّن منها مذهبه الاقتصادي لم يتبنَّ العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العامّ، ولم ينادِ بها بشكلٍ مفتوح لكلّ تفسيرٍ، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة، وإنما حدَّد الإسلام هذا المفهوم وبَلْوَرَه في مخطّطٍ اجتماعي معيَّن، واستطاع ـ بعد ذلك ـ أن يجسِّد هذا التصميم في واقعٍ اجتماعي حيٍّ تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة... فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية، إنما يجب أن نعرف أيضاً تصوّراته التفصيلية للعدالة، ومدلولها الإسلام الخاصّ»[٨].

ومع ذلك فإن هذا لا يعني عدم وجوب القيام بمجهودٍ علميّ من أجل تحديد دائرة العدالة، وبيان حجم الملاكات والمعايير التطبيقية له.

والخلاصة هي أن التحديد والتفسير المفهومي للعدالة وإنْ كان صعباً، يمكن بيان المساحة المنشودة في هذه المسألة، وذلك من خلال القول بأن العدالة تستعمل في أربعة مجالات:

١ـ العدالة في التكوين ونظام الخلق.

٢. العدالة في التشريع والنظام التشريعي.

٣. العدالة في التدبير والنظام التنفيذي.

٤. العدالة في السلوك وفي منهج الحياة الفردية والاجتماعية.

أما المنشود لنا من بين هذه المجالات فهو الثاني، أي العدالة في التشريع والنظام التشريعي.

٢. القاعدة الفقهية

إن القاعدة الفقهية في الفهم السائد عبارةٌ عن كلّيات تجمع ضمن إطارها مختلف الفروع، وتجعل حفظها واستذكارها متاحاً للفقيه. ومن هنا فإنها لا تحظى بالاهتمام بوصفها علماً آليّاً، كما هو الحالة بالنسبة إلى علم الأصول، ولا تجد لها موضعاً في الاستنباط.

بَيْدَ أن المعيار الصحيح في فهم القاعدة الفقهية يكمن في الاستنباط، وعلى الفقيه أن يختبر استنباطه بواسطتها. وربما كانت هذه العبارة من الشهيد الأول ناظرةً إلى هذه الرؤية، إذ يقول: «فممّا صنفتُه كتاب القواعد والفوائد في الفقه، مختصرٌ مشتمل على ضوابط كلّية، أصولية وفرعية، تستنبط منها أحكامٌ شرعية»[٩].

وربما كان الأدقّ أن يقال: إن القواعد الفقهية على نوعين، وهما: ما كان معياراً وملاكاً في الاستنباط، وما كان من قبيل: الأمر الكلّي الذي يشتمل على فروع وينفع في التطبيق. وربما أمكن استظهار هذا المعنى من عبارة «أصولية وفرعية» في كلام الشهيد الأوّل. وعلى أيّ حال عندما يتمّ الحديث عن العدالة بوصفها قاعدة فإنما يكون ذلك على أساس الفهم الثاني. أي إن العدالة ميزان ومعيار للفقاهة والاستنباط، وإن جميع الأفهام الفقهية والفتاوى يجب تقييمها بواسطة العدالة. يمكن لهذه القاعدة أن تكون مؤثّرة في تنسيق مجموع الفقه، كما هو الحال في ملء منطقة الفراغ بوصفها حريماً لا ينبغي تجاوزه.

قال الشهيد الشيخ مرتضى المطهري في بيان العدالة بوصفها قاعدةً: «أصل العدالة من موازين الإسلام؛ لنرى ما الذي ينطبق عليها. فالعدالة تقع في سلسلة علل

الأحكام، وليس في سلسلة معلولاتها، ولا بمعنى أن ما يقوله الدين عدلٌ، وإنما بمعنى أن ما هو عدلٌ يقول به الدين»[١٠].

وبعبارةٍ أخرى: «العدل حاكمٌ على الأحكام، وليس تابعاً للأحكام. العدل ليس هو الإسلام، بل الإسلام هو العادل»[١١].

وبالتالي يَرِدُ هذا السؤال القائل: هل يمكن للعدالة أن تشكّل للفقيه مصدراً ومعياراً، بحيث يمكنه على أساسها أن يستنبط أو يتبيَّن صحّة استنباطه؟ هذا هو السؤال الجوهري في هذه المقالة، حيث نسعى إلى العثور عن جوابه، ومن هنا سوف نقتصر على الإجابة عن هذا السؤال، ونعرض عن ذكر الأبحاث والفروع الأخرى.

ثانياً: الجذور التاريخية

لقد كان العدل في دائرة العلوم الإسلامية مطروحاً في علم الكلام والفقه والأخلاق. وفي كلّ واحدٍ من هذه العلوم يُعَدّ البحث في مفهوم العدل أمراً متجذِّراً. إن نزاع الأشاعرة والمعتزلة في مسألة العدل الإلهي ومسألة الحُسْن والقُبْح شكّل أرضية لهذا الموضوع في علم الكلام.

كما تمّ الحديث في علم الأخلاق عن العدل أيضاً في معرض الحديث عن الصفات الأخلاقية والكمال النفساني.

وفي علم الفقه تمّ بحث العدالة في موردين مستقلّين: **أحدهما**: تناول العدالة بوصفها واحدة من صفات المجتهد، والقاضي، وإمام الجماعة، والشهود وما إلى ذلك، وتمّ التعبير عنها في الرأي المشهور بوصفها ملكة نفسانية. وفي هذا المورد ـ باستثناء هذا الموقع المذكور في الفقه ـ تمّ تصنيف الكثير من الرسائل في هذا الشأن[١٢].

والمورد الآخر بوصفها قاعدةً، حيث يَرِدُ التعبير عنها بقولهم: «قاعدة العدل والإنصاف»، وتستعمل في الأخطاء الخارجية، بمعنى عندما تختلط الأموال ببعضها ويصعب التمييز بينها. ولهذا المورد سابقةٌ طويلة في علم الفقه[١٣].

والذي نُعنى به هنا، ويجب أن ندرس جذوره التاريخية، هو قاعدة العدالة في الفقه بالمعنى الذي تقدَّم ذكره.

يذهب الشهيد المطهري إلى القول بأن الجذور التاريخية لأصل العدالة في الفقه تعود إلى توظيف الرأي والقياس في الشريعة من قِبَل أهل السنّة[١٤]. وهذا ما يؤيِّده بعض علماء أهل السنّة أيضاً، من أمثال: الشيخ مصطفى المراغي[١٥]. كما أعاد الشهيد المطهري الجذور التاريخية لهذا البحث بين علماء الشيعة إلى بحث الملازمات العقلية والحُسْن والقُبْح العقليين[١٦]، وأما في علم الأصول وفي كتب الفقه فلا نجد تصريحاً حول هذه المسألة.

ويبدو أن أول مَنْ تحدَّث عن العدالة بوصفها قاعدةً، وعبَّر عن قلقه إزاء غفلة الفقهاء عنها، هو الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، حيث قال في هذا الخصوص: «إن أصل العدالة الاجتماعية، رغم أهمّيته في فقهنا، قد تمّ تجاهله والغفلة عنه، ففي الوقت الذي تمّ استخراج عمومات في الفقه من آيات من قبيل: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ (البقرة: ٨٣)[١٧]، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، ولكنْ على الرغم من تأكيد القرآن الكريم على مسألة العدالة الاجتماعية، مع ذلك لم يُستنبَط منه قاعدة وأصل عام في الفقه، وهذا الأمر أدّى إلى حدوث ركودٍ في التفكير الاجتماعي لدى فقهائنا»[١٨].

كما عبَّر عنه الإمام الخميني بالميزان والمعيار، حيث قال: «...لأن تطبيق القوانين على أساس القسط والعدل، ومنع الظالمين والحكومات الجائرة، وبسط العدالة الفردية والاجتماعية، والحيلولة دون وقوع الفساد والفحشاء وأنواع الانحرافات، وضمان الحرّيات طبقاً لمعيار العقل والعدل، والاستقلال والاكتفاء الذاتي، والوقوف بوجه الاستعمار والاستثمار والاستعباد، والحدود والقصاص والتعزيرات على ميزان العقل والعدل والإنصاف، ومئات الموارد من هذا القبيل، ليس بالأمر الذي يبلى بمرور الزمن، وعلى مدى تاريخ البشر والحياة الاجتماعية. إن هذا الادّعاء يشبه القول في الظروف الراهنة: إن القواعد العقلية والرياضية يجب أن تستبدل بقواعد أخرى»[١٩].

وقد تحدَّث بعضٌ آخر في هذا الشأن على نحو الإجمال أيضاً[٢٠].

ثالثاً: مستند النظرية

قلنا: إن العدالة يمكنها أن تكون قاعدةً فقهية يستند إليها الفقيه في استنباط

الأحكام الشرعية، أو يجعل منها ميزاناً لتقييم استنباطه. وقيل: إن الفقهاء لم يصرِّحوا بهذا الأمر، ولم يتمّ تناولها بوصفها مسألةً علمية. وبطبيعة الحال يقوم الاعتقاد على أنهم قد استفادوا منها في تضاعيف فتاواهم وكتبهم في الفقه الاستدلالي.

وفي ما يلي نسعى إلى بيان مستندات هذه النظرية من الكتاب والسنّة؛ لتشكل أرضيّةً للمحقّقين في دراساتهم العلمية.

وصف الله سبحانه وتعالى نفسه في كتابه الكريم آمراً بالعدل والإحسان؛ إذ يقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى**﴾ (النحل: ٩٠). كما اعتبر أن الهدف من رسالة الأنبياء يكمن في قيام الناس بالقسط، ومن ذلك قوله: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: ٢٥).

إن القيام بالقسط إنما يتحقّق إذا كان التشريع والتدبير قائماً على أساس القسط، وأن تكون طريقة حياة الناس عادلةً أيضاً. فإذا حدث خللٌ في أيّ واحد من هذه المجالات الثلاثة لن يتحقّق القيام بالقسط. ومن الواضح ـ بطبيعة الحال ـ أن مجال التقنين والتشريع؛ حيث يرتبط بالله سبحانه وتعالى، فإنه لا يتطرّق إليه الخلل. وعلى هذا الأساس يكون التشريع والتقنين عادلاً. وإن الفقيه الذي يروم الاستنباط عليه أن يأخذ هذا الأصل بنظر الاعتبار.

وقد تمّ التأكيد على معيار العدالة في الكثير من الروايات أيضاً. ومن ذلك: ما رُوي عن رسول اللهﷺ أنه قال: «العدل ميزان الله في الأرض، فمَنْ أخذه قاده إلى الجنة، ومَنْ تركه ساقه إلى النار»[٢١].

وفي صحيحة أبي ولاّد، أن الإمام الصادق عليه السلام عندما رفض فتوى أبي حنيفة قال: «قضى عليه أبو حنيفة بالجَوْر والظلم»[٢٢].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في وصف القرآن الكريم: «هو الناطق بالسنّة العدل والأمر بالفضل»[٢٣].

وقال عليه السلام أيضاً: «إن العدل ميزان الله سبحانه الذي وضعه في الخلق، ونصبه لإقامة الحقّ، فلا تخالفه في ميزانه، ولا تعارضه في سلطانه»[٢٤].

كما نقل عنه ﷺ الكثير من الكلمات الواردة في هذا الشأن، من قبيل: قوله: «العدل ملاك»(٢٥)، و«العدل قوام الرعيّة»(٢٦)، و«العدل قوام البريّة»(٢٧)، و«العدل نظام الإمرة»(٢٨).

إن هذه الآيات والروايات يمكن لها أن تكون مصدراً لاصطياد هذه القاعدة الفقهية القيِّمة، كما أن الأمر لا يقتصر على هذه الموارد التي تقدَّم ذكرها.

وبالإضافة إلى الآيات والروايات، يشهد العقل على هذه المسألة أيضاً؛ إذ يلتزم الأصوليون من الشيعة، وكذلك المعتزلة، بالحُسْن والقُبْح العقليين، ويرَوْن أن المثال الأبرز على ذلك يتمثَّل بحُسْن العدل وقُبْح الظلم، واعتبروا أن إدراك أو حكم العقل ـ في هذا الشأن ـ أمرٌ مستقلّ، بمعنى أن العقل يدلّ على هذا الأمر بمعزل عن حكم الشرع.

قال الشيخ مصطفى المراغي من علماء التفسير من أهل السنّة: «أما مصدر العدالة في الشريعة الإسلامية، بعد الكتاب والسنّة والإجماع، فهو العقل وحكمة التشريع في الإسلام»(٢٩).

وكذلك منهج الفقهاء في الاستفادة من العدالة ـ بوصفها مصدراً ومعياراً ـ يمثِّل شاهداً واضحاً وصريحاً آخر على هذه النظرية. وسنأتي على ذكر نماذج لهذا الأمر في القسم الآتي.

رابعاً: تطبيق قاعدة العدالة

كما سبق أن أشرنا يمكن لقاعدة العدالة أن تكون مصدراً، ويمكنها أن تكون معياراً أيضاً. وعلى هذا الأساس يمكن للفقيه أن يستنبط الأحكام بواسطة هذه القاعدة، كما يمكن له أن يعمل على تقييم فهمه للنصوص الدينية أيضاً.

وفي ما يلي نستعرض بعض تطبيقات هذه القاعدة، مع ذكر نماذج من الأمثلة الفقهية عليها:

أـ الاستنباط على أساس قاعدة العدالة

١ـ قال صاحب الجواهر في مسألة الأرض عند اختلاف أهل الخبرة في تحديد

القيمة: «قد عمل به الأصحاب في محلّه، بل قالوا: الضابط أن تجمع القيمتان أو القِيَم، ويتصدق بقيمةٍ منسوبة إلى القِيَم بالسويّة»، ثم قال في مقام الاستدلال على هذا الرأي: «ومقتضى العدل الجامع بين حقّي المشتري والبايع هو ما ذكره الأصحاب»[٣٠].

٢ـ ذهب العلاّمة الحلّي في مسألة ضمان المثلي إلى ترجيح رأيٍ على أساس قاعدة العدل، وذلك حيث قال: «هل المدار في مطالبة المثل على مكان الغصب والاستيلاء، أو مكان التلف، أو مكان المطالبة، ولو مع اختلاف القِيَم فيها؟ ذهب الشيخ الأعظم‏ رحمه الله إلى أن للمالك المطالبة ولو كانت قيمته في مكان المطالبة أزيد منها في مكان التلف؛ وفاقاً للجمع، وعن الحلّي‏ رحمه الله أنه الذي يقتضيه عدل الإسلام»[٣١].

٣ـ يذهب الإمام الخميني إلى حرمة التصرُّف في ملكٍ لا مالية له؛ لأنه ظلمٌ[٣٢].

٤ـ وقد ذهب الشيخ الأنصاري إلى الاعتقاد بأن للمالك المطالبة بالقيمة عند تعذُّر عين المثل، وإلاّ كان ظلماً: «منها ما أفاده الشيخ الأعظم‏ رحمه الله، من أن منع المالك ظلمٌ، وإلزام الضامن بالمثل منفيٌّ بالتعذُّر، ومقتضى الجمع بين الحقّين وجوب القيمة»[٣٣].

٥ـ وفي ما يتعلَّق بمسألة وجوب تسليم «ما وقع عليه العقد» من قِبَل المتعاقدين تمّ الاستدلال على ذلك بأن إمساك مال الغير ظلمٌ، وإذا قام أحد الطرفين بظلمٍ، وأمسك ما عليه تسليمه، فإن الطرف الآخر لا يحقّ له أن يظلم[٣٤].

ب ـ طرح الحديث على أساس قاعدة العدالة

قال الإمام الخميني: إن حرمة الرِّبا تأتي من كون أخذ الزيادة ظلماً، وإن الحيَل المستعملة في هذا الشأن لا تزيل الظلم المترتِّب على الرِّبا. ومن هنا فإن سماحته يرفض استعمال الحيَل الشرعية في هذا الشأن، وقال في ذلك: «إن قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٧٩) ظاهرٌ في أن أخذ الزيادة عن رأس المال ظلمٌ في نظر الشارع الأقدس، وحكمة في الجعل إنْ لم نقُلْ: بالعلّية، وظاهرٌ أن الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله، وقد مرّ أن الروايات الصحيحة وغيرها علَّلت حرمة الرِّبا بأنه موجبٌ لانصراف الناس عن التجارات واصطناع المعروف، وأن العلّة كونه فساداً وظلماً»[٣٥].

وعلى هذا الأساس يذهب رحمه الله في هذا السياق إلى اعتبار الرواية التي يستدلّ بها على جواز الحيلة موضوعةً، ويرى أن هذا النوع من الروايات إنما تمّ اختلاقه لتشويه الحقيقة الناصعة للمعصومين عليهم السلام، حيث قال: «لا أستبعد أن تكون تلك الروايات من دسّ المخالفين؛ لتشويه سمعة الأئمّة الطاهرين»[٣٦].

ج ـ تحديد شمول المطلقات والعمومات

وقد ذهب ابن عاشور في تفسير «التحرير والتنوير» إلى اعتبار الروايات الواردة في جواز ضرب المرأة منحصرةً بعدم كون هذا السلوك ظلماً، وإلاّ فهو غير جائز؛ إذ يقول: «احتجّوا بما ورد في بعض الآثار من الإذن للزوج في ضرب زوجته الناشز، وما ورد من الأخبار عن بعض الصحابة أنهم فعلوا ذلك في غير ظهور الفاحشة. وعندي أنّ تلك الآثار والأخبار مَحْمَل الأباحة فيها أنها قد رُوعي فيها عُرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإنّ الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البَدْو منهم لا يَعُدّون ضرب المرأة اعتداءً، ولا تعدّه النساء أيضاً اعتداء... فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج، دون وُلاة الأمور، وكان سببه مجرَّد العصيان والكراهِية، دون الفاحشة، فلا جرم أنّه أذن فيه لقومٍ لا يَعُدّون صدوره من الأزواج إضراراً ولا عاراً ولا بِدْعاً من المعاملة في العائلة»[٣٧].

ويمكن لتحديد روايات الإجارة في قانون العمل أن يكون من هذا القبيل أيضاً.

وفي الختام لا بُدَّ من التذكير بأن غاية هذا المقال لا تزيد عن كونها مجرّد إثارة لهذه المسألة وتوجيه الأنظار إليها، وهي تستدعي أبحاثاً أكثر تفصيلاً في هذا الشأن. وإن التحقيق العميق والشامل في هذه المسألة يقتضي تناول الأبحاث التالية بدراسةٍ وافية وكاملة؛ كي نتمكن من ترسيخ العدالة بوصفها قاعدةً فقهية:

١ـ تتبُّع جذور هذه المسألة في الكتب الفقهية: لا شَكَّ في أن الفقهاء والعلماء قد استفادوا من هذه القاعدة في أبحاثهم، وإن جمع هذه الموارد وضمّها إلى بعضها من شأنه أن يشكّل دعامة علمية للدفاع عن هذه النظرية.

٢ـ إن تعيين مفهوم العدالة، وبيان طريق تشخيص مصاديقها، من أهمّ الأبحاث

والتحقيقات في هذا الشأن. فإذا تمّ بيان وتوضيح مفهوم العدالة بشكلٍ صحيح، وتمّ التوصل إلى معيارٍ لتعيين حدود مفهومه، وتمّ تحديد معيارٍ لتعيين مصاديقه، وكيفية تطبيق المفهوم على المصداق، سوف نقترب خطوةً أخرى من الحفاظ على منزلة هذا الأصل؛ إذ هناك الكثير من الأسئلة الجادّة المطروحة في هذا الشأن، ومن ذلك: هل يمكن التوصُّل إلى مفهوم العدالة؟ هل مفهوم العدالة عُرفي أم حقيقي؟ هل مصاديق العدالة قابلةٌ للتغيير؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى.

٣ـ إن جمع كافّة الآيات والروايات التي يمكن لها أن تشكّل مستنداً لهذا الأصل يمثِّل خطوةً أخرى لفهم هذه القاعدة وترسيخها.

٤ـ إن بحث مسألة الحُسْن والقُبْح العقلي في باب العدالة يمثِّل مساحةً أخرى لهذا البحث.

٥ـ إن تحديد مواضع تطبيق قاعدة العدالة في الفقه، من قبيل: كشف الحكم الشرعي، وتقييد الأدلّة اللفظية، وتوسعة الدليل اللفظي، وطرد وتأويل الدليل اللفظي، وما إلى ذلك، يمثِّل باباً آخر للدراسة والتحقيق في هذه المسألة.

الهوامش

(١) انظر: السيد مصطفى محقّق داماد، قواعد فقه [بخش مدني ٢] (قواعد الفقه [القسم المدني ٢]): ٥ ـ ١٩، نشر سمت، طهران، ١٣٧٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢) انظر: محمد مهدي النراقي، جامع السعادات ١: ٥١ ـ ٥٢، دار الكتب العلميّة، قم.

(٣) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٨٩٩؛ الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٧: ٣٣٢.

(٤) انظر: محمد ضميران وشيرين عبادي، سنّت وتجدّد در حقوق إيران (التراث والتجديد في حقوق إيران): ١٦١ ـ ٢٠٥، نشر كتابخانه گنج دانش، ط ١، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٥) أبو البقاء الرّندي الأندلسي (١٢٠٤ ـ ١٢٨٥م): محدِّثٌ حافظ وفقيه وشاعر وأديب مسلم من الأندلس، عاصر الفتن والاضطرابات التي حدثت في بلاد الأندلس من الداخل والخارج، وشهد سقوطها على يد الإسبان. تعود شهرته إلى القصيدة التي نظمها بعد سقوط عددٍ من المدن الأندلسية، وعنوانها (رثاء الأندلس)، ومطلعها: (لكلّ شيءٍ إذا ما تمّ نقصانُ)، وفيها محاكاة لنونية البستي ومطلعها: (زيادة المرء في دنياه نقصانُ). وقد عرَّف به عبد الملك المراكشي في كتابه (الذيل والتكملة). المعرِّب.

(٦) دائرة معارف الأعلمي ٢٢: ٤، مؤسسة الأعلمي، ط ١، قم، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.
(٧) انظر: المصدر السابق.
(٨) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٠٣، دار التعارف، بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
(٩) محمد بن مكّي العاملي، القواعد والفوائد ١: ١٢، مكتبة المفيد، قم.
(١٠) مرتضى المطهري، مباني اقتصاد إسلامي (أسس الاقتصاد الإسلامي): ١٤، انتشارات حكمت، ط١، طهران، ١٤٠٩هـ. (مصدر فارسي).
(١١) عبد الكريم سروش، روشنفكري وديندارى (التنوير والتدين): ٤٧، نشر بويه، ط١، طهران، ١٣٦٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
(١٢) انظر: حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمه إي بر فقه شيعه (مقدّمة على فقه الشيعة): ٤٣٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: آصف فكرت، بعنوان «رسالة في العدالة»، انتشارات آستان قدس رضوي.
(١٣) انظر: المصطفوي، القواعد: ١٦٣؛ شفائي، مجموعه قواعد فقه: ١٤٠؛ الموسوي البهبهاني، الفوائد العلمية: ٤٥.
(١٤) انظر: مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ٣١، نشر صدرا، ط١٠، طهران، ١٣٥٧هـ.ش.
(١٥) انظر: مجلة الأزهر، المجلد السادس والعشرين، العددان ١٥ ـ ١٦، مقالٌ بعنوان: (مقالة بين العدالة التشريعية في القوانين الوضعية والرأي في التشريع الإسلامي)، سنة ١٣٧٤هـ.ش.
(١٦) انظر: مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ٣٣ ـ ٣٤.
(١٧) وراجعْ: النساء: ٣٦؛ الأنعام: ١٥١؛ الإسراء: ٢٣.
(١٨) مرتضى المطهري، مباني اقتصاد إسلامي (أسس الاقتصاد الإسلامي): ٢٧.
(١٩) روح الله الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور) ٢١: ١٧٧. (مصدر فارسي).
(٢٠) محمد الصادقي، أصول الاستنباط بين الكتاب والسنّة: ١٨٥، المؤلف، ط١، قم، ١٤١١هـ.
(٢١) وسائل الشيعة ١١: ٣١٠، المكتبة الإسلامية، طهران.
(٢٢) المصدر السابق ١٣: ٢٥٥، الباب السابع عشر، ح١.
(٢٣) غرر الحكم ٢: ٧٩٥، ح٣٩.
(٢٤) المصدر السابق ١: ٢٢٢، ح٨٨.
(٢٥) المصدر السابق ١: ١٢، ح٢٧٤.
(٢٦) المصدر السابق ١: ٢٦، ح٧٤٩.
(٢٧) المصدر السابق ١: ٢٨، ح٨٥٦.
(٢٨) المصدر السابق ١: ٢٨، ح٨٣٤.
(٢٩) مجلة الأزهر، المجلد السادس والعشرين، العددان ١٥ ـ ١٦، مقال بعنوان: (مقالة بين العدالة التشريعية في القوانين الوضعية والرأي في التشريع الإسلامي)، سنة ١٣٧٤هـ.ش.
(٣٠) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٣: ٢٩٤.
(٣١) الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٠، مطبعة مهر، قم.
(٣٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٠٩.

(٣٣) المصدر السابق ٢: ٣٦٩.

(٣٤) انظر: المصدر السابق ٥: ٣٧١.

(٣٥) المصدر السابق ٢: ٤٥١.

(٣٦) المصدر السابق ٥: ٣٥٤.

(٣٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٥: ٣٩ ـ ٤١.

أصول العدالة السياسيّة

قراءةٌ تاريخيّة مقارنة

د. السيد صادق حقيقت(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

المدخل ـــ

إن من بين أهمّ الأبحاث الموجودة في الفلسفة السياسية هو أصل العدالة. ورُبَما أمكن القول: إن جميع فلاسفة السياسة قد تعرَّضوا لبحث العدالة بنحوٍ من الأنحاء. إن الجذور التاريخية لهذا البحث تمتدّ إلى الأفكار السياسية في العصر القديم إلى يومنا هذا. إن أهمّ مسألةٍ في بحث العدالة جعل العلاقات غير المتوازنة في المجتمع مسألةً يمكن الدفاع عنها. من الناحية الحقوقية يتمّ التعبير عن العدالة بالقرارات القانونية المنصفة. ومن زاوية الفلسفة السياسية تعتبر العدالة صفةً للمؤسسة الاجتماعية، دون الأفراد.

يقوم الأصل الأوّلي على وجوب تنظيم الحقوق بين الأفراد في المجتمع بنحوٍ ما. وبعبارةٍ أخرى: بعد إثبات ضرورة بناء المجتمع، ودخول الفرد بوصفه واحداً من أعضاء هذا المجتمع، يجب القبول بتوزيع الثروة والسلطة بين الناس بنحوٍ من الأنحاء. إن البحث في ما هي المنظومة الاقتصادية والاجتماعية؟ أو ما هي المؤسّسة والقانون العادل أو غير العادل؟ يستدعي بحثاً عميقاً في مجال الفلسفة السياسية. وهناك إجابات مختلفة عن هذا السؤال من قِبَل كلٍّ من: أرسطو[1]، والقديس أوغسطين[2]،

(*) باحثٌ بارز في الشؤون الدينيّة والفكر السياسي، وأستاذٌ مُشْرف وعضو الهيئة العلميّة في جامعة المفيد في إيران.

وإيمانوئيل كانط[٣]، وكارل ماركس[٤]، وجون رولس[٥]، ويورغن هابرماس[٦]، في أبحاث الفلسفة السياسية، ويمكن التدقيق في علل وأسباب الاتجاه الذي يسلكه كلّ واحد من المفكّرين في اختياره تعريفاً مختلفاً عن العدالة.

كما توجد هناك اتجاهاتٌ مختلفة في تعريف وتفسير العدالة أيضاً، ومن أهمّها: الاحترام الدقيق للشخص وحقوقه[٧]، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقَّه، والمساواة في النِّعَم الطبيعية والإمكانات الاجتماعية، والمساواة بين الأفراد بما يتناسب مع العمل والاستعداد، والمساواة في الاستفادة من الإمكانات الأوّلية، والمساواة في الاستهلاك.

يمكن طرح بحث العدالة في مجال مباحث فلسفة السياسة. كانت «العلوم السياسية» حتّى القرن التاسع عشر الميلادي تمثِّل عبارةً عامّة تشمل حتّى الفلسفة السياسية أيضاً. في علم السياسة يكون مبنى الاستدلال شكلاً علمياً، ويتغذّى على أساليب العلوم التجريبية. وفي الفلسفة السياسية يكون لمبنى الأبحاث شكلٌ عقليّ. إن الفيلسوف السياسي يتصوّر وقائع مستقبل المجتمعات في إطار الزمن الراهن بشكلٍ عقليّ، ويعطي رأيه في أفضلية نظام بعينه. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن هيجل[٨] لا يستنتج الدولة المطلقة على أساس خطوات محدّدة في العلوم التجريبية، وإنما على أساس مسارٍ عقلاني.

من بين أهمّ المسائل التي يمكن إخضاعها للبحث والتحقيق في الفلسفة السياسية يمكن الإشارة إلى بحث العدالة، وفهم ظاهرة الدولة، والارتباط بين الفرد والمجتمع، وكيفية أداء الحكّام، وتوزيع أو احتكار السلطة والثروة، وأسس المشروعية. إن الخوض في هذا النوع من المسائل يتحقّق عند هيجل وأفلاطون[٩] من الطريق القياسي والعقلي، وعند رولس بطريقةٍ فردية وغير قياسية. ومنذ أن أثبتت الأساليب العلمية والكمّية تأثيرها في العلوم الإنسانية والعلوم السياسية تمّ الفصل والتفكيك بين القضايا الأخلاقية والتجريبية على أساس الأصول الثمانية للثورة السلوكية. وفي هذه المرحلة وصلت الفلسفة السياسية إلى أدنى مستوياتها، وفقدت اعتبارها عند المختصّين في علم السياسة. في الثورة ما بعد السلوكية، التي بدأت منذ عام ١٩٦٨م، ظهر اهتمامٌ جديد بالفلسفة السياسية، والعمل على إحيائها مجدّداً. وفي

مثل هذه الشرائط تكتسب «نظرية العدالة» لجون رولس مكانتها الخاصّة. وقد تمكن من إحياء الفلسفة السياسية في القرن العشرين بشكلٍ لائق.

لا يمكن تفسير العدالة وأصولها في مجال الفلسفة السياسية دون امتلاك رؤيةٍ واضحة وصحيحة بشأن المفاهيم المماثلة، من قبيل: الحرّية، والمساواة، واللوجوس[١٠]، والفضيلة المدنية، والمصلحة العامة. إن هذه المسائل ترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً، وإنْ كان من الممكن أن يكون لبيان أحدها أولويّةٌ وتقدُّمٌ ذاتيّ على الآخر.

في هذه الدراسة ستكون لدينا في الوقت الراهن جولةٌ عابرة على تطوُّر مفهوم ومفاد العدالة في المرحلة الكلاسيكية، والعصور الوسطى، وعصر النهضة، وعصر التنوير، والقرن العشرين، لنعمل بعد ذلك على بيان موضوعنا الأصلي، وهو أصول العدالة من وجهة نظر جون رولس، ونعمل على نقده بشكلٍ إجمالي.

أ. المسار التاريخي لبحث العدالة

العدالة في الفكر السياسي التقليدي

يعود اهتمامنا بالفكر السياسي التقليدي وما بعده ـ ونحن على أعتاب القرن الحادي والعشرين ـ **أوّلاً**: إلى أن الكثير من المشاكل المعاصرة، ولا سيَّما تلك الكامنة في الفلسفة السياسية إنما تعود إلى تلك الحقبة، وإن التعرّف على مسار تطوّر ومساحة بحثٍ ما يمكنه أن يأخذ بأيدينا إلى التعرّف على حقائق جديدة.

وثانياً: إن فهم النظريات الجديدة رهنٌ بالفهم الصحيح للفكر الكلاسيكي. وبعبارةٍ أخرى: ليس هناك من طريق أمام فهم النظريات الجديدة إلاّ من خلال دراسة وإدراك الفلسفة الكلاسيكية. يذهب وليام تي بلوم[١١] ـ في ما يتعلّق بتأليف كتب مثل: «نظريات النظام السياسي» ـ إلى القول: «إن دراسة التراث القديم والكتب الكلاسيكية تساعد على فهم النظريات السياسية المعاصرة، ويمكن للباحث من خلال الرجوع إلى الفلسفة الكلاسيكية أن يعثر على الكثير من الإرشادات الأخلاقية والسياسية. إن الغاية من دراسة التراث الكلاسيكي ليست هي العودة إلى الحقيقة الفلسفية والتقاليد الكلاسيكية، بل هي العثور على جذور الحقيقة في

الفلسفة التقليدية والفلسفة المعاصرة. إن الفلسفات تدّعي امتلاكها لكامل الحقيقة ـ وهو أمرٌ مجانب للصواب ـ، ولكنْ كلُّ فلسفةٍ ـ على كلّ حالٍ ـ تعكس لنا جانباً من الحقيقة»[١٢].

وعلى أيّ حال فإن هذه الأسباب هي التي تدعونا إلى طرح مسار تطوُّر مفهوم العدالة ـ بوصفه واحداً من أهمّ مفاهيم الفلسفة السياسية ـ بشكلٍ عابر.

إن العدالة من وجهة نظر أفلاطون عبارةٌ عن الاستعدادات المنسجمة والمتناغمة، والأصول، والمعتقدات الأخلاقية، والفضيلة الإنسانية، والربط بين أواصر الدول. إنه يقول: إن القوة والسلطة تلعب دَوْراً أهمّ من العدالة، ولكنْ ما هو قائمٌ هو وجوب أخذ «الحسن في المجموع» بنظر الاعتبار. إن العدالة تقتضي أن يكون الحكم للفلاسفة، ويجب أن لا يُسْمَح لكلّ طبقةٍ بممارسة الحكم. يرى أفلاطون أن العدالة ترتبط بالنظم الاجتماعي ارتباطاً وثيقاً. يجب على الناس أن يتمكّنوا من إحداث تحوُّل في المؤسسات الاجتماعية، بحيث يتمّ تنظيم الحياة بشكلٍ جيّد ومنظَّم؛ من أجل إقرار السلم المدني والداخلي.

إن أفلاطون، في حوار منزل سيفالوس، في البداية يرى العدالة أمراً فردياً أو خصوصياً. ثم بعد بيان مواطن النقص في هذا النوع من التفكير، يتمّ عرض النظريات السفسطائية. يقول ثراسيماخوس: إن العدالة هي مطلب الأقوياء. فهو يتحدَّث عن الأخلاق العامة، دون الأخلاق الفردية، ويرى الأقوياء هم المسيطرون على مسارات المجتمع. إن أفلاطون يُشْكِل على التعريف السفسطائي، ويراه تعريفاً غائياً للحكم. يعمد أرسطو إلى تعريف العدالة من خلال الاستفادة من العلاقة بين المجتمع والفرد، وينقل البحث في الحقيقة إلى أنواع الحكومات[١٣]. إن العدالة الاجتماعية من وجهة نظر أفلاطون أن تقوم كلّ مؤسّسةٍ بمهامّها في المدينة الفاضلة، بتنسيقٍ متكامل مع الآخرين[١٤].

ومن هنا يمكن لنا أن ندرك أن للعدالة عند أفلاطون حالةً محورية، وهي على صلةٍ بمفاهيم من قبيل: الحكومة الصالحة، وفضيلة ضبط النفس، والعقل والشجاعة. كما أنه يشرح حتّى العلاقة بين الحكومات من خلال أصل العدالة أيضاً.

إن العدالة عند أرسطو ـ كما هي عند أفلاطون ـ أمرٌ فطري ناشئ من الحسّ والإدراك المشترك. إن السفسطائيين لم يكونوا لينكروا ضرورة وجود العدالة والأصول الأخلاقية، بل كانوا يرفضون أن تستوجب استعلاء البشر. لقد عمد أرسطو إلى طرح العدالة التوزيعية في مقابل العدالة التبادلية. في العدالة التبادلية تكون المساواة الرياضية المطلقة هي الحاكمة، بحيث يمكن مبادلة كلّ واحد من طرفي المبادلة بشيءٍ ثالث. وفي العدالة التوزيعية[١٥] تقوم الفرضية الأولى على عدم المساواة بين الناس في المسائل الاجتماعية والإمكانات. ومن هنا يمكن لنا أن ندرك أن الملاك الجوهري في العدالة هو الاستحقاق، وعليه فإن عدم المساواة هذا يُعَدّ أمراً بديهياً ومسلّماً. إن العدالة التوزيعية ترتبط بمفهوم الندرة[١٦]، فحيث تكون المصادر في كلّ مجال محدودة، وكلّ شخص يحصل على استحقاق بمقدار استعداده، يجب علينا القبول بعدم المساواة. إن الخير السياسي عند أرسطو يطرح بوصفه كمالاً ومفهوماً للعلل الأربعة. إن محور الفكر عنده ـ كما هو عند أفلاطون ـ هو الدولة المدنية. وإن النظام الجمهوري من وجهة نظره يضمن أفضل أنواع النظم. يقول أرسطو على أساس فرضيته الطبقية: حيث لم يُخْلَق الناس متساوين فإن كلّ شخصٍ يندرج ضمن طبقة خاصّة. إن أرسطو كان يؤمن ـ مثل أفلاطون ـ بنظام الرقّ الأسري. لقد كان التفكير اللاتيني متأثّراً بأرسطو إلى حدٍّ كبير، ومن ذلك فإن سيشرون ـ على سبيل المثال ـ آمن بالعدالة التوزيعية.

العدالة في العصور الوسطى

لقد كان القانون في العصور الوسطى مولوداً سماويّاً كلّي الوجود[١٧]. وحيث كان الملك يحكم على طبق القانون فإنه يكون محكوماً بحكم القانون. وسادت فرضية غلاسيان، المعروفة بمذهب السيفين، في القرن الرابع عشر الميلادي. ونالت الكنيسة استقلالها كنتيجةٍ لنزاع القرن الحادي عشر وأفكار أوغسطين. ويبدو أن الرؤية القائلة بأن السلطة السياسية الناشئة من السلطة الروحية قد ظهرت أول مرّة على يد أوتوريوس سنة ١١٢٣م[١٨].

إن الأصول الثلاثة المنظورة للكاثوليكيين في هذه المرحلة هي:

١. إن كلّ سلطة إنما تنشأ عن الله.

٢. يجب الفصل بين ما لله وما لقيصر.

٣. وجوب التَّبَعية للحكام.

إن أوغسطين، من خلال شرحه لهذه الأصول الثلاثة، وبيان وظائف مدينة الله في الدنيا، يستنتج السلام والعدالة. لقد كان أوغسطين واقعياً، ويرى أن عدم العدالة لا محيص عنه. وكانت نتيجة هذا الكلام هي نسبية العدالة، والإفراط في الواقعية. فقد كان يفسِّر العدالة بأنها مطابقةٌ للنظم، وكان يؤمن بعدم إمكان إصدار أمرٍ خاصّ في مدينة الدنيا.

يقول بلوم: «إن أوغسطين يُنزل النظام المطلوب في هذا العالم إلى حدّ النظم المحدود بالنفعية. إن هذا النظام لا شأن له بالروح والمعنويات. يبدو أن أوغسطين قد بنى فرضيته على الظلم الفاحش من قِبَل الحكام، وهو بصدد الاستفادة من هذه السلطة لتحقيق المصالح. وإن واقعيته قد أدّت ـ على حدّ تعبير (راينهورد نيبور)[١٩] ـ إلى التطرُّف، ولم يَعُدْ بالإمكان التفريق بين الدولة المشتركة المصالح وبين طغمة من قطّاع الطرق»[٢٠].

إن بلوم يرى أن واقعية راينهولد نيبور، ومورغنثاو[٢١]، وتامبسون[٢٢]، وكيسنجر[٢٣]، تأتي في إطار الواقعية الأوغسطينية[٢٤].

كان توما الأكويني[٢٥] يرى أن الدولة ـ مثل المجتمع ـ أمرٌ طبيعيّ. إن الدولة قائمةٌ بالفضيلة الأخلاقية ـ بالمفهوم الأرسطي ـ، وإن المفهوم الجوهري للعقل العملي هو الخير والصلاح. يمكن مشاهدة جذور الواقعية والنفعية في اكتشاف مفهوم العدالة في أفكار توما الأكويني؛ وذلك لأنه يقول: لا تكمن الأهمّية في مقدار جودة القانون، إنما المهمّ هو مقدار ما يحصل عليه القانون من الحظّ في التطبيق. لقد حدَّد الله أفضل نوعٍ للحكم، وهو النظام المَلَكي الذي يكون للناس دَوْرٌ فيه (المَلَكية الدستورية). وبشكلٍ عام يمكن القول: إن العدالة في العصور الوسطى كان يتمّ توجيهها من خلال القانون الطبيعي والوحي الإلهي.

العدالة في عصر النهضة

في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي ـ حيث بلغت سلطة البابا ذروتها، واشتدّ الخلاف بين الطبقة الأرستقراطية والبرلمان والكنيسة ـ عمد السلاطين إلى الاستفادة القصوى من أجل تعزيز فرضية الدولة الوطنية. وفي هذه المرحلة ظهرت التحوُّلات الأخير المتمثِّلة بانتعاش البرجوازية، وأفول الإقطاعية، وترسيخ الاشتراكية في الفكر الميكافيلي. تقوم الفرضية الأولى لميكافيلي[٢٦] على الأنانية المطلقة للإنسان. ومن هنا فإنه يرى ضرورة الاستبداد من أجل إقامة الحكم والدولة. وهو يرى أن التاريخ دَوْريّ، إلاّ أن الأقوياء يحقّقون الانتصار مؤقّتاً، ويخرقون ذلك الدَّوْر «على أساسٍ من الحظّ». وقد كان يرى خير المدينة الأرضية في القوّة والعظمة والرفاه المادي، وإذا تحدَّث عن «الفضيلة» فإنما يعني بذلك هذه الأمور.

إن العدالة في فكر ميكافيلي مرتبطةٌ بالفضيلة، بمعنى السلطة السياسية. إن الأخلاق عند ميكافيلي تنفصل عن السياسة، ويظهر على تعريف العدالة نوعٌ من النسبية. إن العدالة لا تشتمل على أصول محدّدة في عالم الواقع، بل إن المصالح والفضيلة هي التي تحدِّد كيفية العدالة. لا أهمّية لسخاء وأمانة وتديُّن الحاكم، بل يكفيه أن يتظاهر باتّصافه بهذه الصفات!

ومن بين المفكّرين المتأثّرين بميكافيلي يمكن لنا أن نسمّي كلاًّ من: باريتو[٢٧]، وهوبز[٢٨]، وموسكا[٢٩]، وميشيلز[٣٠]، والمفكّرين في مدرسة شيكاغو. لم يكن ميكافيلي فيلسوفاً سياسياً، ولكنّه ترك تأثيراً كبيراً على الفلاسفة السياسيين وعلم السياسة.

العدالة في عصر التنوير

إن من بين أولى خصائص القرن السابع عشر الميلادي تحرُّر الفلسفة السياسية من الثيولوجيا. وفي هذه المرحلة حدث تطوّر في العلم بشكلٍ عامّ، وفي السياسة بشكلٍ خاص. ذهب غروتيوس[٣١] ـ من خلال تأليفه كتاب «حقوق الحرب والسلم» ـ إلى الادّعاء بأن الحقوق الفردية تقوم على أساس الحقوق الطبيعية، ولكنْ حيث اختار

الإنسان أن يعيش ضمن المجتمع فإن هذه الحقوق يتمّ تحديدها. إن الحقوق الدولية يجب أن تنفكّ بالمرّة عن الثيولوجيا. وبذلك يتمّ إعداد الظروف والشرائط لطرح نظرية العقد الاجتماعي. تتحوّل العدالة في هذه النظرية إلى أرضيّةٍ وبشريّة في حدود الإمكان.

اصطدم هوبز مع رجال الكنيسة عملياً، وكانت نتيجة عقده الاجتماعي الليبرالية الحديثة في إنجلترا، والفردية (والديمقراطية الغربية)، وحلول السلطة الحقوقية محلّ السلطة الإلهية والأخلاقية والطبيعية والدينية[٣٢]. مع توماس هوبز انتقل المفهوم المحوري للفلسفة السياسية من «الفضيلة» إلى «الحرّية»، ولا يزال هذا الوضع باقياً على ما هو عليه حتّى الآن[٣٣]. كان هوبز يرى في عدم الاتفاق على «الخير» و«الفضيلة» أصل الحروب في عصره. إن النزعة الطبيعية لدى جون لوك[٣٤] وجان جاك روسو[٣٥] أخفّ بكثيرٍ منها عند هوبز. يتحدَّث روسو عن مشاركة الشعب الحرّ على أساس الإرادة العامة. وكان يطرح مفهوم الفضيلة في إطار مفهوم الحرّية. وعلى كلّ حال فإن العدالة في هذه المرحلة لها تفسيرٌ بشري وأرضي، ولا تقوم على الحقوق الإلهية والطبيعية والدينية أبداً. إن العدالة ـ من وجهة نظر هوبز ـ عبارةٌ عن العمل بالالتزامات التي يرضخ لها الفرد استجابةً للمصلحة الشخصية. كما كان ديفد هيوم[٣٦] يرى العدالة في إطار ضمان المصالح المتبادلة.

يعمد كانط إلى طرح بحث الفضيلة باستدلالٍ أقوى. إن الإنسان الكانطي مطيعٌ للقانون والحقّ المطلق، ولا يمكن أن لا يكون مؤمناً. إن مثل هذا الإنسان يؤمن بالحياة مع الآخرين على أساس الاحترام المتبادل، ويطبِّق القانون حتّى على نفسه أيضاً. إن الأصل القاطع والأمري بالنسبة إلى كانط هو أنه يجب أن يكون هناك شيءٌ نؤمن بأنه هو الأرجح، بحيث لو كان هناك أيّ شخصٍ آخر في موضعي لتوصّل إلى نفس النتيجة. يرى كانط أن الأصول الأخلاقية موضوع الانتخاب العقلائي، ويقول: إن القانون والسلطة التشريعية ليست سوى الأصول الأخلاقية. وفي المجتمع يجب أن تكون الأصول الأخلاقية موضع اتفاقٍ من قِبَل الجميع. كما أن أصل المساواة والحرّية يجب أن تكون موضع اتّفاق جميع الناس، أو أن تحظى باحترامهم في الحدّ الأدنى. إن

العدالة الكانطية مفهومٌ يتوصَّل إليه الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً، وليس لها صبغة إلهية وسماوية.

في المجتمع الذي يرسمه جان جاك روسو لا يزال هناك وجودٌ لعدم المساواة، الأمر الذي يجعلنا نشعر بأن المجتمع قد أخفق في تلبية مصالح الناس على المدى البعيد: «إنه [أي: الثريّ الذي يسعى إلى الاحتيال على الضعفاء] كان يقول: تعالوا ندعم الضعفاء في مواجهة الظلم، ونقف بوجه الطامعين، ونحافظ على أموال وممتلكات الأشخاص. تعالوا نضع قواعد الصلح والسلام، ونجعل الجميع ـ دون استثناء ـ تابعين للقوانين التي تعمل ـ إلى حدٍّ ما ـ على التقليل من مفاسد الثروة، وتعمل على تعديلها»[٣٧].

ثم استطرد روسو يقول: «إن الضعفاء قبلوا بذلك، وتطوَّعوا بأجمعهم، ووضعوا الأغلال على أقدامهم». ومن هنا فإن عدالة روسو مهما كانت جذّابة، إلاّ أنها على المستوى العملي لم تُرْضِ حتّى روسو نفسه. وبطبيعة الحال لا يمكن أن ننكر أن نظرية العقد الاجتماعي التي وضعها روسو قد جعلت السلطات المطلقة دستوريةً على أيّ حالٍ، ورفعت من مستوى مشاركة الناس في الأمور السياسية والاجتماعية. إن الديمقراطية الأمريكية وفلاسفة، من أمثال: جون ديوي[٣٨]، مدينون لجون لوك وجان جاك روسو.

الاشتراكية وأصل العدالة

إن أهمّ مسألة في البحث الراهن هي العلاقة بين الحرّية والمساواة. في الأنظمة الليبرالية والرأسمالية تطغى الحرّية على المساواة، في حين تكون كفّة المساواة في الاشتراكية والماركسية راجحةً على الحرّية.

إن الإنسان الماركسي كائنٌ نوعي. إن هذه الرؤية منسجمةٌ مع تفكير أفلاطون، وغير منسجمة مع «أصل الفردية» في عصر الحداثة. وفي هذا الإطار تبتعد الحرّية في التفكير الماركسي عن الحرّية الحداثوية. إن الإنسان؛ بوصفه كائناً حرّاً وكلّياً، يعتبر منتجاً مبدعاً وخلاّقاً، حيث يتّحد بشكلٍ منسجم من طريق العمل

الخلاّق والحرّ مع الطبيعة، ومع سائر أبناء جلدته، ومع نفسه، وبذلك تكون الحياة المنتجة هي حياة الأنواع. إن الإنسان الغنيّ في هذا التفكير يمثّل وحدةً إنسانية. إن نفي النفي يعني العبور والانتقال من الملكية الجماعية والاشتراكية إلى شكلٍ جديد للمنظمة الاجتماعية الاشتراكية في الكثرة والوفرة[٣٩]. ولكنْ ما هو السبب الذي دعا كارل ماركس إلى الاعتراض على تقسيم الثروة على نحو ما هو سائد في البلدان الرأسمالية؟ لقد أجاب ماركس نفسه عن هذا السؤال من خلال هذا المقطع الساخر، قائلاً: «يمكن للنقود أن تزيل آثار القبح؛ إذ يمكن لي أن أشتري بنقودي ملكة جمال العالم. أنا شخصٌ أعرج، ولكنْ عندي من النقود ما يجعلني قادراً على شراء عشرات الأرجل والأطراف الصناعية، وعليه لا يمكن أن يكون بي عَرَجٌ! .. أنا رجل سيِّئ ووضيع وغير جدير بالثقة، وبالإضافة إلى ذلك أنا غبيّ جدّاً، ولكنّ النقود التي أمتلكها تجلب لي المكانة والشرف وحُسْن السمعة. وعليه ألا يمكن القول بأن النقود قد قلبت صفاتي السيِّئة ونقاط ضعفي رأساً على عقب؟!»[٤٠].

وعليه إن العدالة من وجهة نظر الماركسيين مرتبطةٌ بتوزيع الثروة، ونفي الملكية، والتقدّم على الحرّية، وأصالة الكلّ. إذا أردنا استعمال الاشتراكية بمعناها العامّ[٤١] يمكن الحفاظ على التوزيع العادل للثروة، مع إلغاء الملكية بشكلها المطلق.

إن العدالة ـ طبقاً للاشتراكية العلميّة لبرودون[٤٢] ـ ليست مفهوماً مجرّداً، ولها وجودٌ في القانون والطبيعة والمجتمع. إن العدالة الاشتراكية تقع في مقابل العدالة التوزيعية التي كانت مطروحةً منذ عصر أرسطو فصاعداً. إن الفرضية الأولى في العدالة التوزيعية تقوم على عدم المساواة في الطاقات والاستحقاقات. ونتيجة هذا الافتراض تقبُّل عدم المساواة في التوزيع.

الاشتراكية ـ الديمقراطية والعدالة

تسعى الاشتراكية ـ الديمقراطية إلى حلّ التضادّ القائم بين الحرّية والمساواة من خلال التقاط الرأسمالية والاشتراكية. ومن هنا فإنها تؤكّد على الديمقراطية في جميع المجالات، وفي الوقت نفسه تضع بعض الآليّات من أجل ضمان التوزيع العادل

للثروات، من قبيل: فرض الضرائب على الأرباح، وتوفير الحدّ الأدنى من المعيشة لعامة الناس. وفي الحقيقة إن الاشتراكية في هذا المذهب ترتبط بالاقتصاد، والديمقراطية ترتبط بالسياسة. إن الاشتراكية ـ الديمقراطية قد تمّ القبول بها في الدول الإسكندينافية ضمن إطارٍ مفهوميّ خاصّ. «إن السويد بواسطة امتلاكها للنظام الاشتراكي ـ الرأسمالي قد صادقت على إلغاء النظام الرأسمالي»[٤٣]. كما نشاهد هذه الاتجاهات لدى الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في البلدان الغربية أيضاً.

«إن الاشتراكية الديمقراطية تمثّل نوعاً من النهضة في الماركسية، كما تشتمل على تجلّيات من الأفكار الديمقراطية أيضاً. ويمكن اعتبار نظام الضرائب المرتبطة بالتجارة والصناعة ضامناً لتطبيق العدالة. يمكن لدولة الرفاه أن تحمل معها التوزيع المجدّد، ولكنّها لا تضمن المساواة. إن اقتصاد الدول الإسكندينافية خليطٌ من الرأسمالية والاقتصاد الوطني. وبطبيعة الحال فإن الغلبة فيه لأصل المساواة وتوزيع الثروة»[٤٤].

وبطبيعة الحال إن الاشتراكية والاشتراكية ـ الديمقراطية تشتمل على إبهامٍ خاصّ: «لو أردنا تعريف الاشتراكية بالنظرية السياسية التي تهدف إلى امتلاك أو إشراف المجتمع على وسائل الإنتاج أو الثروة والأرض وما إلى ذلك، وإدارتها لمصلحة عامّة الناس، فإن الكثير من الأنظمة الاشتراكية لن تكون مشمولةً لهذا التعريف. ليس بالإمكان تقديم تعريفٍ واحد للاشتراكية. إن أهمّ عنصر في الاشتراكية هو تقديم المصالح العامة على مصالح الفرد. إن الاشتراكية ـ الديمقراطية تجنح نحو تأميم الصناعات الحيوية، ولا تعارض الملكية الخاصّة في المجالات الأخرى»[٤٥].

في النظام الرأسمالي أصبحت الفواصل الطبقية، واعتماد عددٍ من الناس في حياتهم على تحصيل الأجور اليومية، وسيادة رؤوس الأموال، وسيطرة الرأسماليين على الشؤون السياسية، أمراً بنيوياً. إن العدالة الاقتصادية في مثل هذه الأنظمة غير مضمونة، ويمكن للفواصل الطبقية أن تستمرّ إلى ما لا نهاية. إلاّ أن النظام الاقتصادي في السويد ـ بوصفه واحداً من أنجح الأنظمة الاشتراكية الديمقراطية ـ قد تمكّن من التغلُّب على هذه المشكلة. وإن الأداتين الهامّتين في اقتصاد هذا البلد عبارةٌ

عن: الضرائب التصاعدية؛ والضمان الاجتماعي للناس.

ب ـ أصول العدالة عند جون رولس

قمنا حتّى الآن بجولةٍ عابرة على تحوُّل مفهوم وأصل العدالة منذ العصر الكلاسيكي وصولاً إلى القرن العشرين. لقد عمد جون رولس ـ بوصفه باعث الفلسفة السياسية في النصف الثاني من القرن العشرين ـ إلى تقديم أفضل بحث تفصيلي حول العدالة، في كتابٍ له يحمل عنوان: «نظرية العدالة»[٤٦]. وقد قام في كلماته، التي ألقاها على مدى ما يزيد على عقد من الزمن (منذ عام ١٩٧٨ إلى عام ١٩٨٩م) ـ والتي طُبعت عام ١٩٩٣م في كتابٍ بعنوان: «الليبرالية السياسية»[٤٧] ـ، إلى الإقرار بأنه أجرى الكثير من التعديلات على آرائه السابقة.

يعتبر جون رولس ـ الأستاذ في جامعة هارفارد ـ من أكبر المنظّرين في هذا القرن. وقد تحدَّث روبير دال[٤٨] عنه قائلاً: لقد تمكّن رولس من اكتشاف نقطة ارتكاز أرخميدس[٤٩] في ما يتعلّق بالعدالة والفلسفة السياسية.

إن كتاب «فلاسفة السياسة المعاصرون»[٥٠] قد اعتبر بحقٍّ نظرية رولس حول العدالة معقّدةً وعظيمة وسلطوية. في عام ١٩٧٢م صدحت شهرة رولس في العالم، حتّى رفعه البعض إلى مستوى أفلاطون وكانط. وقامت مجلة نيويورك تايمز الأسبوعية بتعريف كتابه بوصفه واحداً من أهمّ خمسة كتب في عام ١٩٧٢م[٥١].

أهمّية «نظرية العدالة» عند رولس

لقد عملت الثورة السلوكية والأصول الثمانية السلوكية[٥٢] في أواسط القرن العشرين على تقوية علم السياسة في مقابل الفلسفة السياسية، وعملت على تسرية أساليب العلوم التجريبية إلى العلوم الإنسانية. إن الفلسفة السياسية، التي كانت تواجه على الدوام قضايا متناغمة، أخذت تواجه أفولاً وانهياراً خاصّاً في هذه المرحلة. وعادت الحياة إلى الفلسفة السياسية من جديدٍ في مرحلة ما بعد السلوكية ـ التي بدأت بالتزامن مع خطاب (ديفيد إيستون)[٥٣] في مؤسّسة العلوم السياسية تقريباً ـ سنة

١٩٦٨م.

يُعَدّ جون رولس من أهمّ العلماء الذين عملوا على إحياء نظرية العدالة والفلسفة السياسية في هذه المرحلة. إن كتابه «نظرية العدالة»، الذي سبق له أن صدر على شكل مقالاتٍ متفرّقة، طبع عام ١٩٧٢م، وذهبت مجلة نيويورك تايمز الأسبوعية إلى القول بأن اللوازم السياسية لهذه الكتاب سيكون لها تأثيرٌ بالغ على حياتنا. إن هذا الكتاب يهدف إلى تقديم أساسٍ منسجم لمفهوم العدالة. إن المفاهيم الجديدة المطروحة في هذا الكتاب تقف بشكلٍ صريح إلى الضدّ من (مذهب المنفعة)(٥٤) لـ (جيريمي بينثام)(٥٥).

يقول روبرت دال: فور صدور كتاب «نظرية العدالة» أُضْفِيَ عليه عنوان أساس الفلسفة السياسية. لقد توفّرت لديه نقطة انطلاقة جيّدة للبحث. كان أرخميدس يقول: قدّموا لي عتلة طويلة إلى ما لا نهاية، على أن تكون لها نقطة ارتكاز صحيحة، وسوف أحرّك لكم العالم. وقد عثر رولس على نقطة ارتكاز أرخميدس؛ ليضع عليها عتلة الفلسفة السياسية(٥٦).

لكي ندرك مدى أهمّية كتاب رولس يمكن لنا ملاحظة أوضاع الفلسفة السياسية في القرن العشرين الميلادي. فحتّى النصف الأول من القرن العشرين وبداية النصف الثاني منه لم تكن هناك فلسفةٌ سياسية أو نظرية سياسية بالمعنى المعاصر (البحث والتحقيق حول المفاهيم والنظريات السياسية)، وما كان يطلق عليه مصطلح النظرية أو الفلسفة السياسية إنما كان يُراد منه شرح ونقد آراء فلاسفة السياسة منذ عصر السفسطائيين إلى بداية القرن العشرين الميلادي. لقد كانت الفلسفة السياسية في هذه المرحلة معياريةً إلى حدٍّ كبير، وكانت تجيب عن الأسئلة المتعلّقة بأهداف الحكومات والدول، وآليات الوصول إلى هذه الأهداف. إن الأصول التي تمّ التعريف بها في إطار «الضرورات» و«المحظورات» الأخلاقية بوصفها من المرجعيات هي على الترتيب التالي:

١ـ الوحي الإلهي، من قبيل: الوصايا العشر التي نزلت على النبيّ موسى عليه السلام.

٢ـ الوحي الإلهيّ بشكلٍ غير مباشر، من قبيل: التوراة والإنجيل وأمثالهما.

٣. الوعي الذي يتمّ الحصول عليه بسبب الاتّحاد الخفيّ مع الكون في حالة استثنائية (من قبيل: المكاشفة).

٤. الحدس (الشهود) العقلاني.

٥. المشاعر والأحاسيس[٥٧].

٦. التجارب الشخصية أو العامة.

٧. العقل البشري السليم[٥٨].

٨. العقل.

حيث يمكن أن يستند الحكم الأخلاقي إلى واحدٍ من المصادر والمراجع المتقدّمة قد يكون إقناع المخالفين أمراً مستحيلاً أو مستغرباً.

لقد عمد رولس ـ بالالتفات إلى شيوع النزعة التجريبية في العلوم الإنسانية، ولا سيَّما في عقد الخمسينات والستّينات من القرن العشرين ـ إلى تقديم المنهج العقلي والإقناعي؛ من أجل العثور على أصول العدالة في الفلسفة السياسية. وإن الركائز الثلاثة الهامّة في كتابه عبارةٌ عن:

١. إثبات الأصول الأخلاقية، والردّ على مذهب المنفعة.

٢. تقديم منهج للوصول إلى أصول العدالة.

٣. تقديم أصلٍ عامّ وأصليّ العدالة، بوصفهما تفكيراً حديثاً في الفلسفة السياسية.

قال الفيلسوف السياسي (جون تشابمن) في صحيفة سياسية تصدر في الولايات الأمريكية المتحدة: «إن نظرية العدالة لرويس تُعَدّ نتاجاً من الدرجة الأولى؛ إذ تكمن أهمّيتها في تناغمها مع الأصول الليبرالية المتمثِّلة بالحرّية والإخاء والمساواة. إن هذا الكتاب يمثِّل المعيار الأسمى لليبرالية. ويمكن القول: إن التشريع قد ظهر بيننا من جديد»[٥٩].

وعلى الرغم من أن كتاب جون رولس قد حظي بترحيبٍ واسع من الليبراليين، حتّى كانوا يتحدَّثون عنه بوصفه من أهمّ الكتب الليبرالية، بعد أعمال جون ستيوارت ميل[٦٠]، بَيْدَ أن هذه النظرية تحتوي في الوقت نفسه ـ كما سنرى ـ على بعض العناصر

الاشتراكية أيضاً.

منهج الوصول إلى «أصول العدالة»

لقد تعرَّض رولس في بداية الأمر إلى بيان كيفية تشكيل الهيئة الاجتماعية. في العقد الاجتماعي يمكن تصوُّر الأفراد بمعزلٍ عن القيود ذات الصلة. وليس المراد من ذلك أن تدوين واكتشاف أصول العدالة متقدِّم من الناحية الزمانية على العقد الاجتماعي. يتمّ افتراض الأفراد حين وضعهم في العقد الاجتماعي وكأنّهم ماكثون خلف حجابٍ من الجهل[٦١]. بالالتفات إلى خلوّ الذهن من قيود العقد الاجتماعي علينا أن نرى كيف نصل إلى أصول العدالة. إن الأصول التي يتمّ استخراجها بهذه الطريقة يتمّ تضمينها في صُلْب العقد الاجتماعي، وبذلك يتمّ الحفاظ على أصالة الفرد، كما يحصل الأفراد على علاقاتٍ طيّبة فيما بينهم[٦٢]. إن التوافق الحاصل في هذه المرحلة يعتبر عادلاً، إنه يرفض جميع أنواع الأحكام القطعية قبل العقد الاجتماعي.

إن «الحالة الأولى» لرولس قد تمّ اتّخاذها من «الحالة الطبيعية لكانط، وهي حالةٌ افتراضية. وعلى هذا الأساس ليس هناك تقدّمٌ زماني في «الحالة الأولى»، وقد عمد رولس إلى نقل نموذج العقد الاجتماعي من بحث تأسيس المجتمع إلى بحث العدالة.

أصول العدالة

يذهب جون رولس إلى الاعتقاد بأن العقل في الحالة الأولى يمكنه أن يكتشف أصلاً عامّاً حول العدالة، بالإضافة إلى أصلين خاصين في هذا الباب:

أما الأصل العامّ للعدالة فهو: «إن جميع القِيَم الاجتماعية الأولى والأساسية (مثل: الحرّية، والمساواة في الإمكانات، والثروة، والمكاسب، ومباني احترام الذات) إما أن يتمّ توزيعها بشكلٍ متساوٍ؛ أو مراعاة مصالح الجميع ـ في الحدّ الأدنى ـ عند عدم وجود المساواة».

إن رولس ينكر «مصالح الجميع» على النحو الذي يراه النفعيّون. فهو ليبراليٌّ،

ويقبل الحصول على المزيد من الربح للأفراد، كما يقبل عدم المساواة، شريطة اشتمال ذلك على ربحٍ متدارك لجميع الأشخاص، ولا سيَّما الطبقات المحرومة في المجتمع، بما يضمن تحسين أوضاعهم. كما أنه يضيف شرط الفُرَص المتكافئة أيضاً.

الأصل الأوّل في العدالة: يجب أن يحظى كلّ شخصٍ بحقٍّ متساوٍ في أوسع الحرّيات الأساسية التي لا تتنافى مع الحرّيات المماثلة للآخرين. إن هذا الأصل يضمن الحقوق الأصلية للمواطنين في النظام السياسي الليبرالي ـ الديمقراطي (أصل المساواة للأفراد في الحقوق والوظائف الأساسية).

الأصل الثاني في العدالة: يجب ترتيب عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تشتمل على مصالح الجميع، وتضمن إمكانية الوصول إلى المناصب للجميع بشكلٍ واحد. إن هذا الأصل مغايرٌ لما عليه الواقع الراهن في العالم الغربي، إذ تطغى عليه الصيغة الاشتراكية على نحوٍ أكبر. ومن هذه الناحية تعرَّض رولس لانتقاد فون هايك(٦٣) وروبرت نوزيك(٦٤). لقد عرض رولس أصوله في العدالة من أجل تعديل أصل «عدم التدخُّل»(٦٥) ونظرية العدالة الطبيعية، وسعى إلى إزالة نقاط ضعف الليبرالية.

«إن الأصل الأول من العدالة يرتبط بالمساواة في تعيين الحقوق والتكاليف الأساسية، وأما الأصل الثاني فيرتبط بعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية. ومن ذلك مثلاً أن عدم المساواة في الثروة والسلطة إنما تكون عادلة إذا اشتملت على ضمانة التدارك لعددٍ من الناس، ولا سيَّما المحرومين في المجتمع... فإذا تمتَّع عددٌ بمصادر كبيرة، وتمّ بها إصلاح أوضاع المحرومين أيضاً، لا يكون هناك انعدامٌ للعدل في البين»(٦٦).

وبذلك يسعى رولس إلى التوفيق بين المساواة والحرّية والجدوائية الاقتصادية والملكية الخاصّة. لقد تمّ تقديم نظرية العدالة على أساس الأنظمة الديمقراطية القائمة على القانون، والتي تقوم ـ من الناحية الاقتصادية ـ على أساس السياسات النسبية في التوزيع. ولهذا السبب فإنه يُسمّي نظريته بـ «العدالة بمنزلة الإنصاف» أو «العدالة والإنصاف». إن هذه النظرية تمثّل توجيهاً لدولة الرفاه، ولا تختلف عنها كلّياً.

وقد ذكر رولس في هذا الشأن مثالاً قال فيه: لو أقَمْنا مقارنةً بين ثلاث حالات فإن الحالة الأنسب بالعقل وأصول العدالة ستكون هي تلك الأقرب، والتي يمكن لها الحفاظ على المساواة على أفضل نحوٍ ممكن(٦٧).

إن الرفاه في تزاحمٍ مع المساواة. وإن أفضل حالةٍ يمكن انتخابها من بين هذين الأمرين يكون فيها (س٣) أقرب إلى أصول العدالة من (س١ وس٢).

إن أدوات العدالة في المجتمع الليبرالي ـ الديمقراطي من وجهة نظر رولس عبارةٌ عن: إشراف الدولة على الاقتصاد الحرّ، وفرض الضرائب، وانتقال الأرباح، والاستخدام الكامل للمصادر، وتوزيع الثروات، وضمان الحدّ الأدنى من المعيشة، وتكافؤ الفُرَص (ومن بينها: التعليم العامّ)، والحدّ من تمركز السلطة(٦٨).

رولس و مذهب المنفعة ومذهب الحَدْسية(٦٩) (الشهودية)

يذهب رولس إلى الاعتقاد ـ مثل كانط ـ بأن القِيَم ذاتية، وأن كلّ فعلٍ يحظى في حدّ ذاته بقيمةٍ إيجابية أو سلبية، بمعزل عن النتائج والفوائد والأضرار المترتِّبة عليه. إن هذا الأصل يقف بشكلٍ صريح في مقابل مذهب المنفعة ومذهب الحَدْسية (الشهودية). لقد كان النفعيّون يقيّمون كلّ فعلٍ وشيء بحَسَب النفع والضَّرَر المترتِّب عليه. وإن النفعيين التقليديين يؤكّدون على ناتج المجموع الكلّي، بينما يذهب التقليديون المحدثون إلى التأكيد على الحدّ الوسط(٧٠).

يذهب أصحاب المذهب الحَدْسي (الشهودي) إلى الاعتقاد بعدم وجود ملاكٍ عام وكلّي لتحديد وتشخيص العدالة، وأن العدالة يجب الحصول عليها بواسطة الشهود الفردي. وقد اختار رولس هذا المصطلح لبيان المفهوم المتقدِّم.

يذهب أصحاب المذهب النفعي ـ في ما يتعلّق بالعثور على «الحسن» ـ إلى الاعتقاد بضرورة أخذ معايير، من قبيل: الفرح، والمتعة، والربح، والرضا، بالحُسبان في مورد كل فعلٍ من الأفعال.

ويقول رولس في الردّ عليهم: إن بعض الأشياء صحيحةٌ، وإنْ لم تكن تنطوي على الربح أو الرضا الأكبر لأكثر عددٍ من الأفراد(٧١). عندما تكون هناك حقوق

طبيعية لا يمكن الإشكال عليها، يجب عدم اتباع معايير مذهب المنفعة. إن العدالة لا تعطي مثل هذا الحقّ الذي يقضي بالتضحية بحرّية بعضٍ من أجل توفير الرضا والسعادة لآخرين. إن الأرجحية المطلقة لبعض أصول العدالة أمرٌ حتميّ. لا يتمّ أخذ شيءٍ مستقلاً عن الحقّ بنظر الاعتبار، وإن الحقّ لا يتمّ تفسيره في إطار إيصال الحدّ الأقصى من النفع والمصلحة. إن التوازن الذي يأتي من وراء حجاب الجهل لا يمكن الإشكال عليه أو الخَدْشة فيه[٧٢].

إن الحقّ ـ من وجهة نظر رولس ـ مقدَّمٌ على الخير[٧٣]. إن لتقدُّم الحقوق الفردية على الخيرات الاجتماعية ناحيةً أنطولوجية (وجودية) وناحيةً أبستيمولوجية (معرفية). وهناك ثلاثة اختلافات جوهرية بين الحقّ والخير:

١ـ إن الاتفاق بشأن أصول العدالة و«الحقّ» (في الوضعية الأولية) أمرٌ ممكن.

٢ـ إن فهم الأشخاص في ما يتعلَّق بـ «الخير» العائد إلى كلّ واحدٍ منهم مختلف.

٣ـ إن الحقّ وأصول العدالة تتعرَّض للمحدودية؛ بسببٍ من حجاب الجهل[٧٤].

رولس وكانط

يمكن تلخيص نقاط الاشتراك بين جون رولس وإيمانوئيل كانط.

ففي النقطة الأولى كان كلّ واحدٍ منهما يؤمن بالقيمة الذاتية للأشياء، في مقابل القائلين بمذهب المنفعة، والقائلين بالمذهب الحَدْسي (الشهودي).

وأما نقطة الاشتراك الثانية بينهما فتكمن في خوضهما في الفلسفة السياسية، في مقابل الأساليب السلوكية. كما أنهما ـ مثل هيجل ـ لا يدَّعيان إثبات شيءٍ على أساس الأصول العقلائية، بل يمكن الادّعاء أن ما تصوَّره وشاهده هيجل في إطار فلسفة التاريخ، وفلسفة الطبيعة، والروح المطلقة، ومفهوم الدولة، يعمل على إحالته إلى الآخرين. وإن أحد أسباب تعقيد فلسفة هيجل يكمن في هذه النقطة.

يعمل كانط ـ خلافاً لهيجل ـ على إثبات كلّ مسألةٍ بواسطة الأصول العقلائية أو المفروضة، وعلى أساس الأبحاث السابقة. يمكن مشاهدة مسار أسلوب كانط في الفلسفة (والفلسفة السياسية) في الفلسفة السياسية لجون رولس. يسعى رولس ـ من

خلال ردّ مذهب المنفعة لستيوارت ميل وبينتهام ـ إلى إحياء الناحية الاجتماعية للأخلاق الوظيفية لكانط.

ونقطة الاشتراك الأخرى هي تشابه «الحالة الأولى» و«حجاب الجهل». يذهب رولس تَبَعاً لكانط ـ قبل العقد الاجتماعي ـ إلى تصوُّر حالةٍ أوّلية وطبيعية للأفراد، وفي هذه الحالة قد عمل على بيان أصول العدالة، وأدرجها ضمن العقد الاجتماعي.

إن أهمَّ نقطةٍ يشترك فيها رولس وهيجل تكمن في القول بالفردانية والحقوق الفردية. وإن المفهوم الأكثر جوهريةً في نظرية العدالة لرولس هو (الأفراد المتساوون والأحرار)[٧٥].

رولس وألان وويليام بلوم

لقد عمد ويليام بلوم ـ بعد ذكر هذه المسألة، وهي أن جون رولس في بيان الأصل الأوّل من العدالة كان أكثر نجاحاً منه في بيان الأصل الثاني ـ إلى القول: «كما أن المنتقدين المخالفين لنظرية العدالة بدَوْرهم ليسوا قليلين بطبيعة الحال. يعمد ألان بلوم إلى توجيه اللوم إلى رولس؛ لأنه لم يستطع الدفاع عن أصوله الأولى، ولا سيَّما فرض إمكان التعيين العقلاني للقِيَم. لم يتمكَّن رولس من أخذ النقد الماركسي والنيتشوي للعقلانية في الفلسفة السياسية بالحُسْبان، فحتّى إذا كان الحقّ مع هؤلاء المنظِّرين كان يتعيَّن عليه الردّ عليهم من خلال توجيه اتّهامهم بالاحتيال واختلاق الأساطير... إن رؤية ألان بلوم رؤيةٌ صحيحة؛ لأن نقطة انطلاق رولس تكمن في الشعور العامّ تجاه العدالة في المجتمع الأمريكي المعاصر، حيث يرى فيها رولس خصوصية كانطية. ينطوي عمل رولس على جاذبية من وجهة نظر الليبرالية الأنجلوساكسونية، ولكنْ هل يحمل هذا المفهوم ذات المعنى بالنسبة إلى شخصٍ ينتمي إلى ثقافةٍ أخرى؟ وعلى أيّ حال إنه لم يعيِّن حدّاً مشخّصاً لتوزيع الثروة والسلطة، ويعتبر مبرّراً للفردانية والارستقراطية»[٧٦].

كما يذهب دوغلاس روي بدَوْره إلى الاعتقاد بأن رولس قد جاء بما يحتاج إليه المجتمع الليبرالي تماماً. إن علينا الكفّ عن التظاهر بالعدل. إن نظرية رولس قد مُنيت

بالفشل. وفي الحدّ الأقصى إن العدالة غير حساسةٍ في مورد استحقاق الكثير من المواقف الاجتماعية. بالالتفات إلى منظومة جون رولس هناك إمكانيةٌ لتعمل بعض الخيارات على زيادة عدم المساواة الاجتماعية[٧٧].

جون رولس وروبرت نوزيك

يُعَدّ جون نوزيك وزميله في الدراسة جون رولس من أهمّ المنظّرين في الفلسفة السياسية بعد الحرب العالمية الثانية. وهما يدافعان عن الأصول الليبرالية، ومن المخالفين بشدّةٍ لمذهب المنفعة. وكان نوزيك أشد وفاءً من رولس للأصول الليبرالية. وقد صدر مؤلَّفه الهامّ بعنوان: «اللاسلطوية[٧٨] والدولة واللامكان» عام ١٩٧٤م. إنه صاحب نزعة فردية بالكامل، ويعارض النزعة الاجتماعية وبناء الدولة والتوجُّه الشمولي. فهو يعتقد بالدولة في حدودها الدنيا؛ من أجل الحفاظ على حقوق الأفراد. إن مهمّة الدولة تقتصر على حفظ الأمن. إن نظريته في الملكية تشبه ما يذهب إليه جون لوك في هذا الشأن، مع فارق أنها لا تحتوي على التوجيه الإلهي. ومن بين نقاط افتراق روبرت نوزيك عن جون رولس الملكية المطلقة في نظرية نوزيك[٧٩].

يقدّم نوزيك، في مقابل مطالبة جون رولس بالمساواة، جواباً اختيارياً[٨٠]. لقد خصَّص نوزيك ما يقرب من خمسين صفحةً من كتابه للردّ على نظريات جون رولس، وذهب في ذلك إلى الاعتقاد بأن كلّ مشروعٍ توزيعي يتجاوز حدّ إقامة الصلح والنظم والأمن لن يكون عادلاً. إن استدلال جون رولس لا يبدأ بحقوق الفرد، بل بالتعهُّد الاجتماعي، ويذهب في تسويغ عدم المساواة في القوّة والسلطة إلى الحدّ الذي يؤدّي إلى تدارك مزايا كلّ فردٍ، ولا سيَّما أكثر طبقات المجتمع حرماناً[٨١]. يذهب نوزيك إلى الاعتقاد بأن رؤوس الأموال إذا كانت حرّةً، وتمّ ضمان المنافع الجماعية، فسوف يتمّ ضمان العدالة أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنه لا يأخذ مصلحة أكثر الأفراد حرماناً بنظر الاعتبار. في ظلّ هذا المجتمع يتمّ تنظيم الأيدي الخفيّة لسوق التوزيع. إن لإمكانيّات الإنسان أوجهاً متعدّدة، ولا تحصى. إنه يتحدث عن شرائط المواجهة في مجتمعٍ يدخل كافّة أفراده إلى السوق[٨٢].

جون رولس ويورغن هابرماس

يذهب يورغن هابرماس من الناحية الأبستيمولوجية إلى مخالفة النزعة الإثباتية، ويوافق الديالكتيكية. إننا في المعرفة نعمل في الفكر والعمل على خلق العالم واكتشافه. وإن المعرفة تنقسم من ناحية العلاقات القائمة عليها إلى: معرفة تجريبية؛ تاريخية ـ تأويلية؛ وعلاقات تحرّرية. وفي المعرفة الثانية يجب إحلال الرؤية الهرمنيوطيقية محل الأسلوب الإثباتي. إن المجتمع المتطوِّر ينطوي على أزمةٍ، كما هو واقع المجتمع الرأسمالي، رغم أن التشيُّؤ ليس شاملاً. إن طريق الخلاص من التشيّؤ يكمن في الوضعية الكلامية المثالية، وليس هناك مناصٌ إلاّ باستبدال العلاقات الخاصّة بالعلاقات العامّة، والتشجيع على العلاقات الحوارية بين الجماعات المختلفة. يجب تقديم عقلانية المجتمع المدني. إن أبعاد التكامل الاجتماعي عبارةٌ عن: تكامل القوى المنتجة، وتنظيم الارتباط والتفاهم الاجتماعي، والتعليم التحرُّري والنشاط نحو الحقيقة.

وفي الواقع هناك اختلافٌ بين الحقيقة والاعتبار؛ فإن الاعتبار ناشئٌ من الاتفاق حول الأُطُر العينية للاختلاف، إلاّ أن الحقيقة تحتاج إلى المشاركة الفكرية من قِبَل جميع المتنازعين بالقوّة. إن القواعد الحقيقية يجب أن تكون مقبولةً من قِبَل الجميع، وإن الحقيقة هي نتاج الوضعية الكلامية المثالية.

إن رؤية هابرماس في مجال السياسة رؤيةٌ هيجلية. فهو يرى أن مهامّ الدولة هي مهامّ المجتمع المدني. إن المجتمع المدني يمثِّل دائرة العلاقات الخاصّة، والدولة تمثِّل حلقة العلاقات العامة والكلّية، وإن طريق الوصول إلى العلاقات العامّة يكمن في الحوار والارتباط التفاهمي والكلامي[٨٣].

في المقارنة بين يورغن هابرماس وجون رولس يمكن القول: إن أصالة الفرد محفوظةٌ في رؤية رولس، وهو يُعَدّ واحداً من مفكّري المجتمع الليبرالي الغربي. وأما هابرماس فإنه يعمل على نقد مرحلة الحداثة، ويروم في «العقلانية الارتباطية» حلّ ضرورة إيجاد الارتباط بين الأفراد المستقلّين والأحرار. إن الهوية الجماعية لا تلغي الهوية الفردية. يعمل هابرماس على إنقاذ نفسه من شباك العقلانية الآلية لـ (ماكس

فيبر)[٨٤]، ويدعو إلى العقلانية الأخلاقية والقِيَميّة. في مرحلة الحداثة كانت للعقلانية الآلية سلطةٌ، ولذلك فإنها واجهت مشكلةً. ومضافاً إلى ذلك فإنه يعتبر موانع العقلانية الارتباطية من قبيل: الأيديولوجيا بالمعنى الخاصّ، ويقترب من الأبحاث اليوطوبية. وهو يرى أن التلاحم الاجتماعي مقدَّمٌ على الحقوق الفردية.

ج. تحليل بحث العدالة

يمكن أن يكون لنا في هذا القسم من البحث تحليلٌ لأصل العدالة:

في البداية علينا تحديد الموضع الذي ينبغي طرح بحث العدالة فيه. لا شَكَّ في أن بحث العدالة يندرج ضمن مجال الفلسفة السياسية. إن مبنى وقاعدة الفلسفة السياسية هي الأدلة العقلية، ويتمّ البحث فيها عن القضايا المعيارية. إن بيان ماهية النظام السياسي والاقتصادي العادل، وكيفية تنظيم حقوق الفرد والمجتمع، يندرج ضمن مجال الفلسفة السياسية.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الفلسفة السياسية في ذورة السلوكية واشتداد مباحث علم السياسة[٨٥] قد وصلت إلى حضيضها. إن بحث العدالة إذا أُريد له أن يُطرَح في علم السياسة ـ وهو ليس موضعه ـ فسوف ينطوي على نوعٍ من المغالطة. إن عالِم السياسة (وليس الفيلسوف السياسي)، بعد الحفاظ على هذه الحيثية، لا يستطيع البحث عن العدالة، كما لا يجب على عالِم الاقتصاد أو عالِم الاجتماع أن يأتي على ذكر القضايا المعيارية. وبعد طرح ما فوق السلوكية، وإعادة إحياء الفلسفة السياسية، من البديهيّ أن يبدو طرح بحث العدالة أمراً معقولاً. والحقيقة هي أن العلوم الإنسانية كانت على الدوام ممتزجةً بالقضايا القِيَميّة والأخلاقية بشكلٍ مكنون.

«يتّهم ليو شتراوس[٨٦] أصحاب النزعة السلوكية بأنهم يسعون إلى تأسيس علم سياسة خالٍ من القِيَم. إن العلم الذي يخلو من المسائل الأخلاقية يفسِّر الأحداث السياسية وكأنّها جزء من المسار الميكانيكي للطبيعة. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأن العالم الإنساني لا يمكن استنباطه بواسطة المقولات الخالية من القِيَم. إن جوهر الأمور السياسية يقتضي أن لا تلزم الحياد.

إن ذات العمل السياسي يهدي إلى معرفة الخير والصلاح، والاتجاه نحو حياةٍ صالحة أو مجتمعٍ صالح. إن علم السياسة الحقيقي هو الفلسفة السياسية التي يتمّ إدراكها على شكل حقيقةٍ أخلاقية. إن القائل بالنزعة الطبيعية، حتّى إذا تمكّن من تحقيق التغيير المطالب بالمساواة، لن يكون قادراً على مَلْء الخلأ الأخلاقي الناتج بفعل تجاهل المفاهيم الأخلاقية الموجودة منذ البداية. يذهب شتراوس إلى الادّعاء بأن علم السياسة الذي يجعل من العلوم الطبيعية أسوةً ومثالاً يحتذى به في دراسة الأمور السياسية لا ينسجم مع الفلسفة السياسية. وهو يرى أن أيّ تحقيقٍ سياسي لا يأخذ الأهداف والمسارات بنظر الاعتبار، أو لا يأخذ بالحُسْبان الحدّ الأدنى من الحاجة إلى التحليل الغائيّ، لن يكون ممكناً من الناحية المنطقية. إن العلم مجرّد وسيلة لفهم عالم السياسة»[٨٧].

إن أهمّ منجز لجون رولس في البين تقديم أسلوب يتمكّن كلّ شخص بواسطته من الوصول إلى «أصول العدالة». إن رولس، حيث يذهب في هذا الشأن إلى الاعتقاد بالنسبية والتعدّدية، يقول: أنا لا أفرض هذه الأصول، وإنما أتوقّع أن الفرد إذا تخلّى عن المنافع الفردية فإنه سيصل إلى هذه الأصول. وعلى هذا الأساس لو أشكل أحدٌ بأن «أصول العدالة» ليست سوى أمورٍ افتراضية، وأنه في العمل ليس هناك مَنْ يضع نفسه خلف حجاب الجهل، ولن يصل إلى هذه الأصول، فإن رولس سيقول في جوابه: إن الذي استنتجته لا يعدو أن يكون مجرَّد نوعٍ من التوقُّع، لا أكثر. وبطبيعة الحال يَرِدُ هذا السؤال أيضاً: إذا كانت أصول العدالة تستمدّ مشروعيّتها من العقد الاجتماعي فمن أين كانت الأمور قبل العقد الاجتماعي تستمدّ مشروعيتها وأحقّيتها؟

إن الإشكال القديم الذي كان يَرِدُ على الليبرالية منذ القِدَم يَرِدُ على جون رولس أيضاً. ومن ذلك، على سبيل المثال: إنه يُشكَل على بوبر[٨٨] بأن أبستيمولوجيته وفلسفته السياسية غير متناسقة؛ إذ إنه يرحِّب بعدم القطعية في العلم، ولكنّه يذهب إلى الاعتقاد بأن الأصول الليبرالية هي الحاكمة في الحياة العامّة[٨٩]. يرى بوبر أن عدم القطعية لا يتسلَّل إلى البنية السياسية الليبرالية، وهنا يتعرَّض للتناقض. يَرِدُ على رولس ما يُشبه هذا الإشكال أيضاً. إنه حيث يتبجَّح بالنسبية والليبرالية، ويرى إمكانية

الوصول إلى أصولٍ أخرى خلف حجاب الجهل أيضاً، لا يمكنه أن يكون مدافعاً شرساً عن ليبراليته المستصلحة. وقد ارتضى في الحقيقة أن أصول العدالة هذه إنما ترتبط بالعالم الأوّل الذي يعيش فيه، وليس للبلدان التي تتمثّل مشاكلها الرئيسة في حصولها على ما يسدّ الرَّمَق. لا شَكَّ في أن الذي يعاني مشكلةً غذائية لا تكون الحرّية والمساواة على سلّم أولويّاته.

يذهب جون رولس إلى الاعتقاد بأن العقل الآليّ إذا تخلّى عن المصالح الفردية فإنه سيصل إلى أصول عدالته. وعلى الرغم من أنه لم يَزِدْ على التوقُّع، ولكنْ يبقى هذا السؤال على حاله: ألن يتمّ التعريف بـ «الفرضيات» الأوّلية لجون رولس بديلاً عن «أصول العدالة» بشكلٍ من الأشكال؟ إنه يقول: إن العقل يحكم بضرورة لحاظ مصلحة أكثر الأفراد حرماناً أيضاً. ويقول نوزيك في المقابل: إن العقل يحكم بأن المصلحة الجماعية (وعدم تحديد الثروات وعدم عرقلة مسار التنمية) في المجموع أفضل. إن العقل الآلي (وليس الفلسفي) قد يحكم بكلا هذين القولين. وفي الحقيقة إن فلاسفة السياسة يسعَوْن في هذا الشأن إلى إحالة سائر الناس إلى الأصول المقبولة، وتوجيه المخاطبين إلى فطرتهم. إن العقل الآلي إذا تمّ طرحُه على شخصٍ أو مجتمع تسوده الاتجاهات الاشتراكية فإن مصلحة أكثر الأفراد حرماناً سوف تكون ملحوظةً، حتّى إذا أدّى ذلك إلى إبطاء مسار التنمية الاقتصادية. وعلى هذا النحو فإن العقل الآلي في المجتمع الليبرالي (وعدم التدخُّل) أو النظام الفاشي يحكم بشكلٍ آخر. وفي الحقيقة إن فرضيات واتّجاهات وحاجات العصر والتأثيرات البيئية هي التي تتجلّى في إطار «العقل». لقد كانت «أصول العدالة» من قِبَل رولس تلبيةً لحاجة العصر والتطرُّف الليبرالي.

يمكن من خلال التحليل المتقدِّم أن نستنتج أن «أصول العدالة» لا تحتوي على شكلٍ عامّ وعالمي، وأن المفروضات والتأثيرات النفسية والبيئية يمكنها التدخُّل من وراء حجاب الجهل بشكلٍ من الأشكال. في البحث عن «أهمّية نظرية رولس حول العدالة» تمّ التعريف بثمانية مصادر لـ «الضرورات» و«المحظورات» الأخلاقية، وتوصّلنا إلى نتيجةٍ مفادها أنه رُبَما لا يمكن إقناع المخالفين بشكلٍ دقيق. ويحتمل أن يكون

السبب في ذلك عائداً إلى أن كلّ شخصٍ يتبنّى فرضيةً خاصّة في الفلسفة السياسية وبحث العدالة. ولهذا السبب لم تحْظَ أصول العدالة عند رولس بالقبول من قِبَل الاشتراكيين، وحتّى الليبراليين، من أمثال: روبرت نوزيك، وفون هايك.

وبطبيعة الحال لا بُدَّ من الالتفات إلى أن لازم الادّعاء المتقدِّم هو نسبية المعرفة وأصول العدالة. إن العدالة في هذه الرؤية لها هويّةٌ واقعية، وعلى الرغم من اختلاف الآراء حولها في عالم الإثبات، إلاّ أنها ثابتةٌ ولا تتغيَّر في عالم الواقع والثبوت.

هناك الكثير من التعاريف بشأن «العدالة». وقد أشَرْنا إليها في بداية هذا المقال. وعلى الرغم من الكلمات الكلّية والعامة والاختلافات في تعاريف العدالة، إلاّ أننا قلَّما نجد توافقاً في تعيين مصاديق العدالة. وعلى حدّ تعبير شتراوس: نحن في حياتنا اليومية نتحدّث بكلّ أريحيةٍ عن «الحُسْن» و«القُبْح»، ونصدر الأحكام بسهولةٍ؛ وذلك لأننا نعتبر ما نعتقده غير قابلٍ للنقاش. ولكنْ ما إن تخضع رؤيتنا للبحث والنقاش حتّى يظهر غموضها وعدم دقّتها إلى السطح[٩٠]. إن الكلام الكلّي في تعريف العدالة لن يحلّ المشكلة. وقد تحدَّث الإمام عليّ عن سعة مفهوم «الحقّ»، وضيق مصاديقه، قائلاً: «الحقّ أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقها في التناصف»[٩١].

إن العدالة وإنْ كانت مفهوماً مبهماً وكلّياً، إلاّ أن تحديد مصاديقها مشكلٌ للغاية، سواء حكمنا بماهيتها الواقعية أم لا. إذا كانت للعدالة واقعية سوف يقع الخلاف في تحديد مصاديقها، وإذا اعتقد البعض أنها لا تمتلك عالماً ثبوتياً مع ذلك قد لا يحصل التوافق بشأن التفاسير المختلفة. ومن الثابت أن شهادة الإمام عليّ لم تَرِدْ للدفاع عن تلك العدالة المبهمة والكلّية!

يمكن لنا أن نستنتج ممّا تقدم أن العقل البشري في العثور على مصاديق العدالة ـ ولا سيَّما بالالتفات إلى التأثُّر بالبيئة والمسائل النفسية وأمثالها ـ قد يتعرَّض للخطأ، وحيث لا يمتلك العقل حكماً يقينياً في هذا الشأن لا يمكن الاستفادة هنا من قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. ومن هنا تتّضح الحاجة إلى الوحي في بيان المصاديق والأُطُر الاجتماعية للعدالة. ورُبَما كانت العدالة في النظام السياسي والاقتصادي للإسلام بحاجةٍ إلى تفسيرٍ مفتوح في مجال السياسة، وتفسيرٍ مغلق في

مجال الاقتصاد. ويجب التماس تفصيل هذا البحث في موضعٍ آخر[٩٢].

الهوامش

(١) أرسطو أو أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م): فيلسوفٌ يوناني. تلميذ إفلاطون ومعلِّم الإسكندر الأكبر. واحدٌ من عظماء المفكِّرين. تغطّي كتاباته مجالات عدّة، منها: الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة. المعرِّب.

(٢) القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م): كاتبٌ وفيلسوف من أصل نوميدي / لاتيني. تعتبره الكنيستان (الكاثوليكية والإنجيليكانية) قدّيساً، وأحد آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. كما يعدّه العديد من البروتستانتيين ـ ولا سيَّما الكالفانيون ـ أحد المصادر اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. المعرِّب.

(٣) إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثِّرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرّد)، و(نقد العقل العملي). المعرِّب.

(٤) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوفٌ واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرِّخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. لعبت أفكاره دَوْراً هامّاً في تأسيس علم الاجتماع، وفي تطوير الحركات الاشتراكية. من بين أهمّ أعماله: (بيان الحزب الشيوعي)، و(رأس المال). المعرِّب.

(٥) جون رولس (١٩٢١ ـ ٢٠٠٢م): فيلسوف أخلاقي وسياسي أمريكي. من منظِّري ومؤسِّس الليبرالية الاجتماعية، حيث اهتمّ بالعدالة الاجتماعية. من أعماله: (العدالة كإنصاف)، و(قانون الجماعات البشرية). المعرِّب.

(٦) يورغن هابرماس (١٩٢٩ ـ ؟م): فيلسوفٌ وعالم اجتماع ألماني معاصر. يُعَدّ من أهمّ منظِّري مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. المعرِّب.

(٧) انظر: موسوعة السياسة ٤: ١٨.

(٨) جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر أحد أهمّ الفلاسفة الألمان؛ إذ يعتبر مؤسِّس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طوّر المنهج الجَدَلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتمّ من خلال الطريحة والنقيضة، ثم التوليف بينهما. وكان لفلسفة هيجل أثرٌ عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. المعرِّب.

(٩) أفلاطون أو أرستوكليس بن أرستون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق.م): فيلسوفٌ يوناني كلاسيكي ورياضياتي وكاتب لعدد من الحوارات الفلسفية. مؤسِّس أكاديمية أثينا، التي هي أوّل معهد للتعليم العالي في العالم الغربي. تلميذ سقراط ومعلِّم أرسطو. المعرِّب.

(١٠) اللوجوس (logos): العقل الكوني والمبدأ المهيمن في الكون (في الفلسفة اليونانية القديمة). المعرِّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث.
(١١) ويليام بلوم (١٩٣٣ ـ ٢٠١٨م): مؤرِّخٌ وكاتب وصحفي أمريكي. من أعماله (قتل الأمل). المعرِّب.
(١٢) لقد تمّ طبع هذا النصّ على ظهر الكتاب أيضاً؛ وذلك لأهميته وإجابته عن الأسئلة التي قد تخطر على ذهن كلّ قارئٍ. انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تديُّن، نشر آران، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
(١٣) انظر: المصدر السابق: ٨٩ ـ ٩١.
(١٤) انظر: المصدر السابق: ١٠٦.

(15) Distributive Justice.

(16) Scarcity.

(17) omnipresent.

(١٨) انظر: بهاء الدين بازارگاد، تاريخ فلسفه سياسي (تاريخ الفلسفة السياسية) ١، الفصل العاشر، نشر زوار، طهران، ١٣٣٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
(١٩) راينهولد نيبور (١٨٩٢ ـ ١٩٧١م): عالمٌ لاهوتي أمريكي. المعرِّب.
(٢٠) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي): ٦ ـ ٢٨٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تديُّن، ١٣٧٣هـ.ش.
(٢١) هانز يواخيم مورغنثاو (١٩٠٤ ـ ١٩٨٠م): أحد روّاد القرن العشرين في مجال دراسة السياسة الدولية. شغل منصب مستشار وزارة الخارجية الأمريكية، أمضى معظم حياته المهنيّة ناقداً أكاديمياً لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية، وعارض التدخُّل الأمريكي في فيتنام. المعرِّب.
(٢٢) فريد طومسون (١٩٤٢ ـ ٢٠١٥م): سياسيٌّ أمريكي. عضو مجلس الشيوخ عن ولاية تينيسي، ومرشَّح الانتخابات الرئاسية لعام ٢٠٠٨م. المعرِّب.
(٢٣) هنري ألفرد كيسنجر (١٩٢٣ ـ ؟م): باحثٌ وسياسي أمريكي، ألماني النشأة. بسبب أصله اليهودي هرب مع أسرته إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٣٨م؛ خوفاً من النازيين الألمان. شغل منصب وزير الخارجية الأمريكية في عهد جيرالد فورد، المعرِّب.
(٢٤) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي): ٣٠٨.
(٢٥) توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م): قسّيسٌ وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف لاهوتي مؤثِّر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية وأحد معلِّمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. المعرِّب.
(٢٦) نيقولاي ميكافيلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م): مفكِّرٌ وفيلسوف وسياسي إيطالي في فترة عصر النهضة. عُرف بوصفه مؤسِّساً للتنظير السياسي الواقعي، الذي أصبح لاحقاً عصب دراسات العلم السياسي. أشهر كتبه على الإطلاق كتاب (الأمير)، الذي كان صورةً مبكرة للنفعية الواقعية السياسية. المعرِّب.
(٢٧) فيلفريدو فريتز باريتو (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣م): عالمُ اقتصادٍ واجتماعي فرنسي شهير. صاحب مبدأ باريتو المعروف في علم الإدارة. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (التاريخ هو مقبرة الطبقات

الأرستقراطية). المعرِّب.

(٢٨) توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م): أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي في إنجلترا، وأكثرهم شهرةً، ساهم في التأسيس للكثير من المفاهيم التي لعبت دَوْراً كبيراً على مستوى الفعل والتطبيق، وعلى رأسها: مفهوم العقد الاجتماعي. وقد وضع كتابه (لوياثان) الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي. المعرِّب.

(٢٩) غيتانو موسكا (١٨٥٨ ـ ١٩٤١م): عالمٌ ومحامٍ وكاتب إيطالي. المعرِّب.

(٣٠) روبرت ميشيلز (١٨٧٦ ـ ١٩٣٦م): عالمُ اجتماعٍ ألماني. كتب في السلوك السياسي للنخبوية الفكرية. كان تلميذاً لماكس فيبر. التحق في أواخر حياته بالفاشية الإيطالية. المعرِّب.

(٣١) هوغو غروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥م): قاضٍ وفيلسوفٌ ولاهوتي وكاتب مسرحي ومؤرِّخ وشاعر هولندي. وضع مع فرانشيسكو دي فيتوريا وألبريكو غنتيلي القانون الدولي اعتماداً على الحقّ الطبيعي. المعرِّب.

(٣٢) انظر: بهاء الدين بازارگاد، تاريخ فلسفه سياسي (تاريخ الفلسفة السياسية) ١، الفصل الثاني والعشرين. (مصدر فارسي).

(٣٣) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي) ٢: ٥٠٣.

(٣٤) جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م): فيلسوف وطبيب تجريبي ومفكِّر سياسي إنجليزي. تولّى العديد من المناصب الحكومية. المعرِّب.

(٣٥) جان جاك روسّو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م): كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي / فرنسي. يُعَدّ من أهمّ كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفته على تشكيل الأحداث السياسية التي أدّت إلى الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. المعرِّب.

(٣٦) ديفد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩ م): فيلسوفٌ واقتصادي ومؤرِّخ إسكتلندي. يعتبر شخصية هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرِّب.

(37) See: J. J. Rousseau, A Discourse on origion of Inequality (New York: Duton Co, Inc, 1946). P. 205.

(٣٨) جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م): تربويٌّ وفيلسوف وعالم نفس أمريكي، وزعيم من زعماء الفلسفة البراغماتية، ومن أوائل المؤسِّسين لها. وقد استفادت الولايات المتحدة الأمريكية من أفكاره في موضوع التربية وجذب العقول واستقطاب كلّ علماء الأرض. ويعتبر أن الفلسفة تمثِّل سلطة تشريعية مهمتها نقض القِيَم الحاضرة، واقتراح قِيَم جديدة تواكب التغيُّرات الحاصلة في الحياة. المعرِّب.

(٣٩) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي) ٢: ٨٢٠ ـ ٨٣٤.

(٤٠) انظر: المصدر السابق: ٨٢٦.

(٤١) انظر: علي بابائي، فرهنگ علوم سياسي (معجم العلوم السياسية) ١: ٣٨٢ ـ ٣٨٥. (مصدر فارسي).

(٤٢) بيير جوزيف برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥م): فيلسوفٌ وسياسي فرنسي. مؤسِّس الفلسفة التشاركية. المعرِّب.

(٤٣) انظر: مجلة راهبرد، العدد: ٧: ١٨٩. (مصدر فارسي).

(44) See: David Robertson, "The Penguine Dictionary of Politics". P. 302 – 303.

(٤٥) انظر: علي بابائي، فرهنك علوم سياسي (معجم العلوم السياسية) ١: ٣٨٢ ـ ٣٨٥. (مصدر فارسي).

(46) A Theory of Justice.

(47) Political Liberalism.

(٤٨) روبير دال (١٩١٥ ـ ٢٠١٤م): عالمٌ سياسي واجتماعي أمريكي. عضو في الأكاديمية الوطنية للعلوم، والجمعية الأمريكية للفلسفة، كما كان عضواً في الأكاديمية البريطانية أيضاً. المعرِّب.

(٤٩) أرخميدس أو أرشميدس (٢٨٧ ـ ٢١٢ق.م): عالمٌ طبيعي ورياضياتي وفيزيائي ومهندس ومخترع وعالم فلك يوناني. يعتبر واحداً من أكبر العلماء في العصور القديمة الكلاسيكية. المعرِّب.

(50) See: Contemporary philosophy philosophers, p. 272 – 289.

(٥١) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي) ٢: ٧٥٨.

(52) Behaivoralism.

(٥٣) ديفيد إيستون (١٩١٧ ـ ٢٠١٤م): أستاذٌ في العلوم السياسية من الولايات المتحدة الأمريكية، يُعَدّ من أبرز المفكِّرين السياسيين في مجال البحوث والتحليلات السياسية. قام بتعريف السياسة على أنها تعني التوزيع السلطوي للقيم المختلفة في المجتمع. المعرِّب.

(٥٤) مذهب المنفعة (utilitarianism): مذهبٌ يقول بأن تحقيق أعظم الخير لأكبر عددٍ من الناس يجب أن يكون هدف السلوك البشري، وهو مذهبٌ يقول بأن الأعمال تكون صالحة إذا كانت نافعة. المعرِّب، نقلاً عن: منير البعلكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي ـ عربي).

(٥٥) جيريمي بينثام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢م): عالمُ قانون وفيلسوف إنجليزي ومصلح قانوني واجتماعي. اشتهر بدعواته إلى النفعية وحقوق الحيوان وفكرة سجن (بانوبتيكون). كما شملت مواقفه الحجج المؤيِّدة للفرد، والحرِّية الاقتصادية، والفصل بين الكنيسة والدولة، وحرِّية التعبير، والمساواة في الحقوق للمرأة، كما طالب بإلغاء الرقّ وعقوبة الإعدام وإلغاء العقوبات الجسدية. المعرِّب.

(56) See: Robert Dahl. Modern Political Analysis, 1991, p. 118 – 135.

(57) Feelings.

(58) Common Sense.

(٥٩) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي) ٢: ٧٥٨.

(٦٠) جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م): فيلسوفٌ واقتصادي بريطاني. وقف مع جيرمي بينثام ضد النـزعة اليقينية وكلّ ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبي، وكان يمقت ضيق الأفق وسحق الأفراد من قِبَل السلطة أو العادة أو الرأي العام. المعرِّب.

(61) The veil of Ignorance.

(62) See: John Rawls. A Theory of Justice (Eng: oxford uni. 1972), p. 98, 303.

(٦٣) فريدريش فون هايك (١٨٩٩ ـ ١٩٩٢م): عالمُ اقتصاد ومنظِّرٌ سياسي نمساوي ـ بريطاني.

اشتهر بدفاعه عن الليبرالية الكلاسيكية والرأسمالية القائمة على أساس السوق الحرّ، ونقده للفكر الاشتراكي والجماعي خلال أواسط القرن العشرين. المعرِّب.

(٦٤) روبرت نوزيك (١٩٣٨ ـ ٢٠٠٢م): فيلسوفٌ سياسي أمريكي. تحوَّل إلى اليمين في الأحداث التي أدّت إلى تطرُّف الحرم الجامعي، وأصبح الخصم المحافظ بشدّةٍ لنوع الليبرالية التي يمثِّلها زميله (جون رولس). المعرِّب.

(٦٥) عدم التدخّل من العبارة الفرنسية (Laissez - faire)، بمعنى: (دَعْه يعمل، أو دعه يمرّ): مصطلح اقتصادي يُشير إلى ترك الحكومة التجارة دون التدخّل فيها، وهو مبدأٌ رأسمالي تدعمه الليبرالية الاقتصادية، حيث ترفض التدخل الحكومي في السوق. المعرِّب.

(66) See: Rawls, Loccit, p. 15.

(67) See: Opcit, P. 153.

(٦٨) انظر: حسين بشيريه، فلسفه سياسي جان رالز (الفلسفة السياسية لجون رولس)، صحيفة: اطلاعات سياسي ـ اقتصادي، العددان ١٠٩ ـ ١١٠. (مصدر فارسي).

(٦٩) الحَدْسية (intuitionism): نظريةٌ تقول بأن الحقائق الأساسية تدرك بالحَدْس، وأن القِيَم والواجبات الأخلاقية يمكن إدراكها بالبداهة. المعرِّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث.

(٧٠) من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن النفعيين، من أمثال: بيتنام، كانوا يعتقدون أن السكان يمكن أن يزيد عددهم بنسبة ١٠٠٪، في حين أن الناتج الوطني يزيد إلى مقدار ٢٠٪؛ إذ إن هؤلاء ينظرون إلى ناتج المجموع الكلّي. أما النفعيون المحدثون فيرَوْن أن الحالة الثابتة للسكّان والناتج الوطني أفضل من الحالة المتقدّمة؛ وذلك لأنهم ينظرون إلى المعدّل والحدّ الوسط.

(71) See: Opcit, P. 22, 27.

(72) Reflective Equlibrieum.

(٧٣) جاء بحث (المواجهة بين الحقّ والخير) لرولس في كتاب الليبرالية ومنتقدوها. وقد تمّت الإشارة في هذه المقالة إلى ثلاثة أنواع من التقابل بين المنفعة والعدالة بوصفها أمراً حيادياً.

(٧٤) انظر: المصدر السابق: ٤ ـ ٨٠.

(75) Equal and free Individuals.

(٧٦) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي): ٧٥٤ ـ ٧٦٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تديُّن، ١٣٧٣هـ.ش. (باختصارٍ).

(٧٧) انظر: المصدر السابق: ٧٦٤.

(٧٨) اللاسلطوية (anarchism): وتعرف أيضاً باسم الأناركية (وتترجم خطأً بالفوضوية). فلسفةٌ سياسية ترفض التسلسلات الهَرَمية التي يرَوْنها غير عادلة. يدعو أنصار اللاسلطوية إلى مجتمعات من دون دولةٍ، تقوم على أساس جمعيات تطوّعية غير هَرَمية. المعرِّب.

(79) David Robertson, Loccit, p. 238 – 240.

(80) Liberarian.

(٨١) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي): ٧٥٤ ـ ٧٦٠،

ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تديُّن.

(٨٢) انظر المصدر السابق: ٦٢٥ ـ ٦٣٢ (باختصارٍ).

(٨٣) انظر: حسين بشيريه، بحث هابرماس، صحيفة اطلاعات سياسي ـ اقتصادي، العددان ٧٣ ـ ٧٤. (مصدر فارسي).

(٨٤) ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م): عالمُ اقتصاد وسياسة ألماني، وأحد مؤسِّسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسّسات الدولة، وهو مَنْ أتى بتعريف البيروقراطية. وعمله الأكثر شهرةً هو كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، و(السياسة كمهنة). المعرِّب.

(85) Politics.

(٨٦) ليو شتراوس (١٨٩٩ ـ ١٩٧٣م): فيلسوفٌ أمريكي يهودي من أصلٍ ألماني. يَعُدُّه البعض الملهم لأيديولوجيا المحافظين الجدد التي تسود الحزب الجمهوري الأمريكي. المعرِّب.

(٨٧) انظر: وليام تي. بلوم، نظريه هاي نظام سياسي (نظريات النظام السياسي): ٧٥٤ ـ ٧٦٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد تديُّن. (باختصارٍ).

(٨٨) كارل ريموند بوبر (١٩٠٢ ـ ١٩٩٢م): فيلسوفٌ نمساوي / إنجليزي، من أصول يهودية، ولكنه يتبنّى اللاأدرية. متخصِّص في فلسفة العلوم. يعتبر من بين أهم وأغزر المؤلِّفين في فلسفة العلم في القرن العشرين، وكتب بشكلٍ موسَّع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية. المعرِّب.

(٨٩) انظر: حسين بشيريه، ليبراليسم، ايدئولوجي ومعرفت علمي / جمع بندي (الليبرالية والأيديولوجية والمعرفة العلمية / الخلاصة)، صحيفة اطلاعات سياسي ـ اقتصادي، العددان ١١٣ ـ ١١٤.

(٩٠) انظر: شتراوس: ١٣٨.

(٩١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢١٦.

(٩٢) انظر: سيد صادق حقيقت، نگاهي به فلسفه سياسي در إسلام (إطلالةٌ على الفلسفة السياسية في الإسلام)، مجلة حكمت إسلامي، العدد ٢: ٥ ـ ٨٠، شتاء عام ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

العلم الديني عند الشيخ جوادي الآملي

قراءةٌ في الهويّة والمساحة

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه(*)

أ. قاسم بابائي(**)

ترجمة: وسيم حيدر

المقدّمة

منذ سنوات والنزاع بين العلم والدين أو الحداثة والإسلام، ونوع العلاقة بين هذين المفهومين، يشغل حيِّزاً كبيراً من اهتمام المفكِّرين من الإسلاميين والعلمانيين في إيران والعالم الإسلامي والغربي، ويحظى هذا الأمر بأهمّية خاصة من قِبَل المحلِّلين، ولا سيَّما فلاسفة الدين منهم[1]. وقد تحوّلت هذه الأبحاث في العالم الغربي بعد عصر النهضة لتشكِّل تحدّياً جدّياً، وحظيَتْ باهتمام المفكِّرين. وقد ذهب بعضهم إلى الاعتقاد بفصل العلم عن الدين، وادّعى أن لكلّ واحدٍ من هذين المفهومين مساحته المستقلّة التي تميِّزه من الآخر، بحيث قال: إن دائرة نشاط الدين تتعلّق بأمر الهداية، وإن دائرة نشاط العلم تكمن في بيان واكتشاف العلاقات.

قال إيان باربور[2] في كتابه (العلم والدين): «تؤكّد المدرستان الفكريتان الغالبتان على أن للدين أساليبه الخاصة، التي تختلف عن المناهج العلمية اختلافاً كاملاً»[3].

(*) أستاذٌ جامعيّ، وعضو الهيئة العلميّة في مركز الدراسات الثقافيّة والفكر الإسلامي ـ قسم الفلسفة والكلام. له مؤلَّفاتٌ عديدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

(**) طالبٌ في مركز الكلام الإسلاميّ التخصُّصيّ في حوزة قم العلميّة.

وقد أثار هذا الهاجس اهتمام العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي بشكلٍ آخر. فقد ذهب عددٌ من المفكّرين ـ من أمثال: البروفيسور محمد نقيب العطاس[٤]، والدكتور إسماعيل الفاروقي[٥]، والدكتور السيد حسين نصر[٦]، والشيخ جوادي الآملي[٧]، والدكتور مهدي گلشني[٨]، والسيد منير الدين الحسيني[٩]، والدكتور خسرو باقري[١٠] ـ إلى الإيمان بالعلم الديني، وقالوا بأسلمة الجامعات، بينما ذهب جمعٌ من المستنيرين العلمانيين إلى إنكار العلم الديني، وقالوا بوجود مجالين مستقلّين للعلم والدين.

يحمل الشيخ جوادي الآملي في العديد من كتبه، مثل: «منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية»، و«الشريعة في مرآة المعرفة»، و«المعرفة الدينية»، و«ما يتوقّعه الإنسان من الدين»، و«النسبة بين الدين والدنيا»، وفي كتبه التفسيرية، من قبيل: «التسنيم في تفسير القرآن الكريم»، رؤيةً إيجابية تجاه العلم الديني. إن هذه المقالة تعمل على تقرير رؤيته في مجال العلم الديني، ولكنْ حيث إن رؤيته تتوقّف على معرفة مقدّمات (من قبيل: معرفة الدين، ومعرفة العقل، والعلاقة بين العقل والدين، والتعارض بين العلم والدين، والتناغم بينهما) لا مناص لنا قبل كلّ شيءٍ من البحث في هذه الأمور.

١ـ معرفة الدين

إن الدين والعقيدة والأخلاق عبارةٌ عن مجموعة من القوانين والقرارات الخاصة بإدارة شؤون المجتمع الإنساني وتربية الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن الدين يشتمل على ثلاثة عناصر، وهي: العقائد؛ والأخلاق؛ والأحكام. وإن فقدان أيّ واحدٍ من هذه العناصر يؤدّي إلى النقصان في معنى ومفهوم الدين[١١].

يعمد الشيخ جوادي الآملي إلى تقسيم الدين إلى: حقٍّ؛ وباطلٍ. والدين الباطل عبارةٌ عن العقيدة والأيديولوجيا والبرنامج الذي يكون مبدأ ظهوره هو الحاجة النفسية أو الاجتماعية للناس[١٢]. أما الدين الحقّ فهو عبارةٌ عن مجموع العقائد والتعاليم النازلة من عند الله إلى البشر بواسطة الوحي؛ كي يتمكن الإنسان في ضوئها من السير على الصراط المستقيم[١٣]. إن الدين الثابت والحق عند الله سبحانه وتعالى هو الإسلام،

وليس هناك دينٌ غير الإسلام، وإن هذا الإسلام يتجلّى في كل عصرٍ من خلال مصداقٍ خاص[١٤]. يذهب الشيخ جوادي الآملي ـ بالإضافة إلى التعريف المتقدِّم ـ إلى الاعتقاد بأن مهمة الدين الجامع أو الدين التوحيدي تكمن في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وأسمائه الحسنى وصفاته الفعلية. وعلى هذا الأساس فإن العلوم التجريبية التي تعمل على بيان ماهية فعل الله تعالى تندرج في زمرة المسائل والقضايا الدينية. إن قضايا العلوم وإنْ لم يكن لها علاقةٌ بسعادة الإنسان الأخروية، ولا تُعَدّ جزءاً من العقائد الدينية من هذه الناحية، إلاّ أنها حيث تلعب دَوْر الكاشف عن فعل الله تعالى تدخل في دائرة الدين الجامع. «إن دراسة هذا النوع من المطالب ستكون جزءاً من العلوم الدينية، رغم عدم كونها جزءاً من العقائد، ولا يترتَّب عليها أثرٌ فقهي خاص»[١٥].

يرصد الشيخ جوادي الآملي أربع مراحل لكيفية ظهور الدين، وهي:

«**المرحلة الأولى**: الدين، والقواعد الاعتقادية، والأخلاقية، والفقهية، والحقوقية، وما إلى ذلك.

المرحلة الثانية: المصدر المعرفي والأبستيمولوجي للدين (إرادة الله وعلمه الأزلي).

المرحلة الثالثة: مصدر المعرفة الأصيلة للواقع (الوحي المعصوم من الخطأ).

المرحلة الرابعة: مصدر المعرفة الاعتيادية للبشر (العقل والنقل)»[١٦].

٢ـ معرفة العلم والعقل

يذهب الشيخ جوادي الآملي في بحث العلم الديني إلى القول بأن مراده من العلم ليس هو خصوص العلوم التجريبية، بل المراد من العلم هو المعنى الأعمّ الشامل لجميع العلوم. «إن الأنواع الأربعة للعقل وهي: العقل التجريبي؛ والعقل شبه التجريدي؛ والعقل التجريدي؛ والعقل الخالص، إنما تكون من العلم إذا كانت مورثةً لليقين أو الاطمئنان، وتحصل ـ إلى جانب النقل ـ على منزلةٍ خاصة في دائرة معرفة الدين»[١٧]. يذهب صاحب هذا التفكير إلى الاعتقاد بأن مصدر مختلف العلوم هو العقل، وعنوان العقل يحتوي على جميع هذه العلوم المختلفة. «إن العلوم التجريبية، والرياضيات،

والعلوم الفلسفية، والكلامية، والعرفانية، يتمّ تحصيلها بواسطة العقل، وعنوان العقل يشمل جميع هذه العلوم المختلفة»[١٨].

إن العقل يمثّل واحداً من المصادر الهامة في المعرفة الدينية، حيث يتمّ في ضوئه استنباط الكثير من التعاليم الدينية. وقد دعا القرآن المسلمين في ما يزيد على ثلاثمائة آية إلى التفكّر والتعقّل والتدبُّر. كما تمّ التعريف بالعقل في الروايات على أنه حجّة الله على العباد. وفي هذا الشأن رُوي عن الإمام الكاظمعليه السلام أنه قال: «إن لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة؛ وحجّة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّةعليهم السلام؛ وأما الباطنة فالعقول»[١٩]. ومن خصائص الحجّة الباطنة، بعد إقامة الدليل وإتمام الحجّة، أن مخالفتَها تستدعي العقاب الإلهي.

ذهب الشيخ جوادي الآملي في بحث العلم الديني إلى أن المراد من العقل ليس هو مجرّد العقل في الفلسفة أو العقل التجريبي، وإنما يقول: «إن المراد من العقل في هذه السلسلة من الأبحاث ليس هو خصوص العقل التجريدي الذي يقدِّم براهينه في الفلسفة والكلام، بل يشمل العقل التجريبي الذي يتبلور في العلوم التجريبية والإنسانية، كما يشمل العقل شبه التجريدي الذي يتكفَّل بالرياضيات، والعقل الخالص الذي يتكفّل بالعرفان النظري»[٢٠]. كما أن المراد من العلم هو جميع العلوم ـ الأعمّ من العلوم التجريبية والإنسانية ـ؛ كي يتّضح أن العلوم التجريبية ليست هي وحدها التي لا تخالف الدين، بل حتّى العلوم الإنسانية، من قبيل: الفلسفة والعرفان، بدَوْرها لا تخالف الدين أيضاً؛ وذلك لأن الدين يتناغم معها أيضاً.

٣ـ دائرة الدين

يشمل الدين من وجهة نظر الشيخ جوادي الآملي ـ بالإضافة إلى المسائل العبادية والأخلاقية والاعتقادية ـ دائرة التنظير في العلوم الإنسانية والتجريبية أيضاً. وإن الدين يشمل الكثير من العلوم. يذهب الشيخ جوادي الآملي إلى الاعتقاد قائلاً: إن الإسلام دينٌ عالمي شامل لجميع العصور والأزمنة، ويجب أن يلبّي جميع الاحتياجات البشرية، وإنه في هذه التلبية يستفيد من ثلاث أدوات، وهي: **أوّلاً**: العقل والفطرة؛ **وثانياً**: القرآن؛

وثالثاً: التراث. إن المعطيات التي يتمّ الحصول عليها من هذه المصادر تدخل في شعاع المعرفة الدينية. ولكنْ هناك مَنْ ذهب به التصوُّر إلى اقتصار المعرفة الدينية على القرآن والعترة. وهؤلاء يرَوْن نتاج العقل منفصلاً عن نتاج الدين. وقد ذهب الشيخ جوادي الآملي ـ في نقد نظرية «الدين في حدّه الأدنى»، الذي يرى القائلون به أنه يقتصر على الناحية الشخصية، ونظرية «النقل الحصري» التي تختزل الدين في النقل فقط ـ إلى القول: «عندما نقبل بأن العقل والنقل دعامتان أساسيتان لمعرفة أحكام الدين، ونعتبر دلالة كلٍّ منهما بوصفها حكماً دينياً، لا يمكن الادّعاء بأن الدين في حدِّه الأقصى يؤدّي إلى علمنة الدين... وعندما ننظر إلى الدين بعمقٍ سندرك أن الدين جامعٌ وشامل»[٢١]. وذلك على أساس أن جميع العالم مخلوقٌ لله تعالى، وأنه هو العلة الفاعلة والمُوجِدة للعالم، كما تعود العلّة الغائية إلى الله تعالى أيضاً. ولذلك فإن كلّ ما هو موجودٌ في هذا العالم من الوجودات الإمكانية هي إما من فعل الله تعالى؛ أو كلماته. وإن المبين والكاشف عن قوله هو الدليل النقلي، من قبيل: التوراة؛ والقرآن، وإن المبيِّن لفعل الله سبحانه وتعالى وكتابه التكويني هو الدليل العقلي. وعلى هذا الأساس فإن كلّ ما يتمّ الحصول عليه بواسطة الدليل العقلي (الأعمّ من العلوم الدينية والعلوم التجريبية والعلوم الإنسانية) إذا اشتمل على شرائط الحجّية سيندرج ضمن المعرفة الدينية.

٤ـ العلاقة بين العلم والدين

إن لرؤية الشيخ جوادي الآملي بشأن العلاقة بين العلم والدين عدّة أبعاد وأوجه:

أ ـ إقرار العقل ضمن المعرفة الدينية.

ب ـ تنفيذ وإمضاء العقود العقلائيّة في الشرع.

ج ـ بيان كلّيات الكثير من العلوم بالدليل النقلي.

إن كلاً من هذه العناوين يندرج لوحده ضمن دائرة العلم الإسلامي، إلاّ أنه لا يستطيع تلبية مطالب الدين من جميع الجهات. وعندما ننظر إلى العلم الإسلامي بوصفه مجموعةً من ثلاثة عناوين، وعلى نحو: «مانعة الخلوّ»، سوف نصل إلى الجواب؛

إذ على أساس الرؤية التداخلية ستكون النسبة القائمة بين الدين والعلم هي نسبة العموم والخصوص المطلق، وسوف يكون الدين شاملاً لجميع العلوم؛ وأما إذا كان المراد من التداخل هو مجرّد مرحلةٍ من المراحل فسوف تتضرّر الرؤية التداخلية الواردة على شكل الموجبة الكلّية.

المرحلة الأولى: إدراج العقل ضمن المعرفة الدينية

إن الله تعالى هو العلة الفاعلية والغائية للعالم. وعليه فإن كلّ ما في العالم متعلّقٌ بالله وملكٌ له. ونتيجةً لذلك فإن جميع العالم يتجلّى على صورتين: إما بمنزلة كلام الله تعالى وكتاب التشريع الإلهي؛ أو بمنزلة فعل الله وكتاب التكوين الإلهي. وكما تقدَّم بيانه إن مصدر إثبات الدين عبارةٌ عن العقل والنقل. وعلى هذا الأساس فإن المتكفّل ببيان كلام الله تعالى هو الكتب السماوية، والمتكفّل ببيان فعل الله تعالى هو العقل. «وعليه فإن العقل بمعناه الواسع يهتمّ بفهم وإدراك فعل الله، وتصفّح كتاب التكوين والتدوين»[٢٢]. «إن نتاج العقل في إدراك فعل الله كلّما كان على نحوٍ يقيني، أو على شكل ظنٍّ معتبر، كان قابلاً للإسناد إلى الشارع. إذن فالعقل من الإلهام الإلهيّ، و النقل إنزالٌ إلهيّ. وكما أن الإنزال الإلهيّ حجّة فإن الإلهام الإلهيّ حجّة أيضاً»[٢٣]. والخلاصة هي أن نتاج العقل، مثل معطيات النقل، حجّةٌ، ويندرج في زمرة العلوم الإسلامية.

المرحلة الثانية: تنفيذ وإمضاء العقود العقلائية

إن المراد من بناء العقلاء عبارةٌ عن العقود والآداب والسنن وقوانين وقرارات الدول السائدة بين الناس، وإن اختلافها عن العقل يكمن في أن العقل يُعتَبَر مصدراً مستقلاً، في حين أن بناء العقلاء يقع ضمن مجموعة التراث، ولا يُعَدّ مصدراً مستقلاً. والفارق الآخر هو أن «حكم العقل من سنخ العلم، وبناء العقلاء من سنخ العمل، وإن مجرّد العمل بما هو عملٌ لا يقبل التقييم، إلاّ إذا كان عملاً للمعصومعليه السلام، أو حاصل على إمضاء المعصومعليه السلام. إلاّ أن حكم العقل من حيث هو حكمٌ وإدراك قابلٌ للبحث

والتحقيق، وبالتالي سيكون قابلاً للاستناد»[٢٤].

إن بناء العقلاء إنما يمكنه أن يندرج ضمن مجموعة الدين إذا لم تصدر مخالفةٌ من قِبَل الشارع له. وبعبارةٍ أخرى: إن الموافقة والتأييد ليس هو الملاك، وإنما الملاك يكمن في عدم المخالفة. وعلى هذا الأساس إن عدم المخالفة يشكّل دليلاً على تأييد الدين، ودخول بناء العقلاء في دائرة الدين.

لقد عمد الشيخ جوادي الآملي من خلال البيان المتقدِّم إلى بيان مرحلةٍ أخرى من أسلمة العلوم: «هناك عنصران مؤثِّران في أسلمة أمرٍ ما؛ أما الأوّل، والذي يُعَدّ هو الأصل في ذلك، فهو التأسيس والإبداع من ناحية الشارع المقدَّس؛ والثاني، الذي يكتسب الصبغة الدينية، هو تنفيذ وإمضاء العقود التي يبرمها الناس؛ كي لا تكون مغايرةً للأصول الأخلاقية وقواعد العلم الإسلامي»[٢٥].

المرحلة الثالثة: بيان الدليل النقلي لكليات الكثير من العلوم

إن الإسلام، بالإضافة إلى منهجيته في مجال التكاليف العبادية، يمتلك خطاباً ومنهجية في مسائل العالم والعلوم التجريبية والإنسانية أيضاً. وأما في ما يتعلَّق بإسناد أمرٍ إلى الدين تحظى هذه النقطة بالاهتمام، وهي أن الإسلام في بعض الموارد قد بيّن جميع التفاصيل بشكلٍ صريح (كما هو الأمر في العبادات)، وفي بعض الموارد يبيِّن أمراً ما على شكل قاعدةٍ كلّية وجامعة، دون التطرُّق إلى بيان تفاصيلها وجزئياتها، كما هو الحال بالنسبة إلى مختلف المجالات العلمية، من قبيل: الفقه والأصول والعلوم التجريبية، وتكمن مهمتنا في استخراج الجزئيات والفروع من تلك الكلّيات.

إن دائرة الدين تشمل كلا هذين القسمين، وهناك مكانةٌ لكلا القسمين في مجال المعرفة الدينية. وإن المعيار في دينية هذا النوع من العلوم لا يكمن في بيان جميع فروعه وجزئياته ـ كما في القسم الأوّل (العبادات) ـ في القرآن والسنّة، بل إن معيار الدينية في هذا النوع من الفروع يكمن في «استنباطه من الأصول الإسلامية المتقنة»[٢٦].

لقد رسم القرآن والسنّة الخطوط العريضة بشأن الكثير من العلوم المختلفة، وألقيا ببعض الوظائف على عاتق العلماء. يذهب صاحب نظرية التداخل إلى الاعتقاد

بأن الخطوط العريضة والكلّيات المطروحة في القرآن والسنّة تشمل الكثير من العلوم، وبذلك سوف تكون جميع العلوم دينيةً. «يتعيَّن على الناس أن يأخذوا كلام الأئمّة ـ الذين يمثِّلون الوحي الناطق ـ بوصفه من الأصول الثابتة والمحكمة، ونشاطاً علمياً وعملياً لهم، ويبلوروا سعيهم وبحثهم حول تلك الأصول؛ إذ رُوي عنهم عليهم السلام قولهم: علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم التفريع. ومن خلال التمسُّك بالأصول الموثّقة والمتقنة من ناحية أصحاب الوحي تتجلّى الطرق الفرعية في مختلف المجالات العلمية»[٢٧].

وفي ما يلي نشير إلى نموذجين من جهود علماء الدين في إطار استنباط الفروع من الكلّيات:

ـ «من ذلك أن قسماً هامّاً من أصول الفقه ـ والمتمثِّل في الأصول العملية، من قبيل: أصل البراءة، وأصالة الاشتغال، وأصالة الاستصحاب ـ يدور حول محور بعض تلك الأصول التي تمّ إلقاؤها من قِبَل الأئمّة عليهم السلام. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن بحث الاستصحاب ـ الذي يستغرق الاجتهاد بشأنه ما لا يقلّ عن خمس سنوات من النشاط العلمي المتواصل على مستوى السطح والبحث الخارج ـ يستند إلى أصلٍ وقاعدة عملية مبيَّنة من قِبَل المعصومين عليهم السلام. وتلك القاعدة والأصل هي العبارة المعروفة بقولهم: (لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ)[٢٨]»[٢٩].

ـ كلما كان التدبُّر مقروناً بالتعقُّل والتجربة في الأصول الملقاة بالنسبة إلى الظواهر التاريخية يستمرّ على نحوٍ متواصل فلا شَكَّ سوف تترتَّب على تلك الأصول فروعٌ أكثر بكثيرٍ من تلك الموجودة حول الأصول الملقاة في ناحية العلوم العملية، من قبيل: الفقه والأصول. ومن ذلك ـ مثلاً ـ أن قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ (المائدة: ١) نصٌّ علميّ يشمل أبعاداً واسعةً من المعاملات والتجارات في الفقه، ويزدهر ويتمدَّد في إطار العديد من الأبواب والكتب[٣٠].

عمد الشيخ جوادي الآملي ـ في معرض بيان كيفية الاستفادة من الكلّيات في استخراج العلوم المختلفة ـ إلى بيان تسع مراحل، من خلالها يتمّ التمهيد لإنتاج العلوم الإسلامية، وهذه المراحل التسعة هي:

١ـ استحضار الآية ذات الصلة بموضوع البحث.

٢ـ شرح مفردات هذه الآية.

٣ـ بيان المعنى العُرْفي المستفاد من الآية.

٤ـ تفسير الآية بملاحظة مفهومها المنفرد.

٥ـ ملاحظة آراء المفسِّرين، من المتقدِّمين إلى المتأخِّرين والمعاصرين.

٦ـ دراسة آرائهم، والعمل على تبويبها، واستخلاص نتائجها.

٧ـ ملاحظة الآيات الأخرى في هذا الشأن أيضاً.

٨ـ النظر في الروايات الواردة في سياق هذه الآية، ودراستها.

٩ـ ملاحظة المعطى العلمي (العلم القطعي أو المفيد للاطمئنان، دون الاحتمال والافتراض) في ذلك الموضوع، بمعنى أنه لا يمكن التمسُّك بمجرّد أصالة الإطلاق أو أصالة العموم في الأدلة النقيلة فقط، بل يجب الفحص عن المخصِّص اللبّي أيضاً؛ كي لا يقع التعارض بين مفاد الأدلّة النقلية والأدلّة القطعية. وبعد ملاحظة جميع هذه الأمور يتمّ استخلاص الأبحاث وبيان الرأي التخصُّصي بشأنها»[٣١].

وباختصارٍ: في المرحلة الثالثة، ومن خلال أخذ الكلّيات من الأصول الإسلامية المتقنة بشأن الكثير من العلوم، ومن خلال تطبيق المراحل التسعة، يمكن التوصُّل إلى رؤية الإسلام بشأن مختلف العلوم، واستخراج الكثير من الجزئيّات والفروع منها.

٥ـ كيفية تبلور العلم الديني

هناك في بحث العلم الديني مسألتان أساسيتان، وهما:

أـ إمكان وعدم إمكان العلم الديني.

ب ـ طرق تحقُّق العلم الديني.

وفي ما يتعلق بإمكان وعدم إمكان العلم الديني هناك رؤيتان، وهما:

١ـ الرأي القائل بعدم إمكان العلم الديني: ذهب بعض علماء العلوم التجريبية إلى عدم وجود العلم الديني. وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض المستنيرين، من أمثال: الدكتور عبد الكريم سروش، ومصطفى ملكيان، وعلي پايا. ترى هذه الجماعة «أن

العلم الديني لا هو ممكنٌ، ولا هو ضروريٌّ، ويذهبون إلى الاعتقاد بأن مفهوم العلم الديني متناقضٌ من الناحية المنطقة»[٣٢].

٢ـ **رؤية القائلين بالعلم الديني**: تذهب هذه الجماعة إلى القول بإمكانية العلم الديني، وترى أن العلم الديني له مفهومٌ قابل للتحقُّق. ومن بين القائلين بوجود العلم الديني: الشيخ جوادي الآملي.

كما يمكن إثبات إمكان العلم الديني بأسلوبين، وهما: الأسلوب التفسيري؛ والأسلوب الفلسفي[٣٣].

أـ الأسلوب التفسيري بصبغةٍ كلامية

إن الله تعالى ـ طبقاً للبراهين الكلامية ـ واجبُ الوجود بالذات، وغيره ممكنُ الوجود بالذات. ومن خصائص الممكن بالذات **أوّلاً**: إنه يتساوى فيه الوجود والعدم، ولا يكون أيٌّ من الوجود والعدم ضروريّاً بالنسبة له: «لا يكون الوجود ضرورياً ولا العدم ضرورياً له، وهو الإمكان»[٣٤]. ولذلك فإن «الممكن» إنما يمكن أن يوجد إذا كان هناك واجبٌ يمنحه الوجود. **وثانياً**: إن الممكن بالذات كما يحتاج إلى علّةٍ في بداية وجوده يحتاج إلى علّةٍ في بقائه أيضاً؛ وذلك لأن وجوده من نوع الوجود الربطي، وإن الوجود الرابط نوعٌ من الوجود الذي ليس له استقلالٌ من نفسه، وإن حدوثه وبقاءه رهنٌ بالواجب. وبالالتفات إلى ذلك يكون كلّ ما في عالم الوجود ـ غير الله تعالى ـ وجوداً ممكناً ووجوداً افتقارياً، قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ (فاطر: ١٥). كما أشار القرآن الكريم في الكثير من آياته إلى كون الله تعالى هو الخالق، ومن ذلك: قوله: ﴿**قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (الرعد: ١٦)[٣٥].

طبقاً لقانون العلية والدليل النقلي المبيِّن لخالقية الله تعالى يثبت أن العلّة الفاعلية للعالم هو الله سبحانه وتعالى، وأن العلّة الغائية تعود إلى الله أيضاً: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ**﴾ (الحديد: ٣). ولذلك فإن كلّ ما في هذا العالم إما هو كلام الله تعالى وكتابه التشريعي؛ أو فعل الله وكتابه التكويني. والمبيِّن والكاشف لكلام الله هو

الدليل النقلي الوارد في الكتب السماوية والروايات، والكاشف عن فعل الله تعالى (من قبيل: السماء والأرض وجميع ما فيهما) هو الدليل العقلي. وإن جميع العلوم التي يفرزها العقل تعمل في الواقع على إزاحة الستار عن أسرار الخلق، وتبيِّن فعل الله تعالى. وبالتالي إن جميع العلوم النقلية وجميع العلوم العقلية ـ الأعمّ من العقل التجريبي (مثل: الأحياء، والفيزياء، والكيمياء)، والعقل التجريدي (مثل: الفلسفة والرياضيات)، والعقل المَحْض (مثل: العرفان) ـ تندرج تحت مجموعة الدين. وعلى هذا الأساس فإن جميع العلوم إسلاميةٌ، وليس هناك علمٌ غير إسلامي؛ كي يقال: ما هو الاختلاف بين الفيزياء الإسلامية والفيزياء غير الإسلامية؟»[٣٦].

إن الشيخ جوادي الآملي، من خلال انتهاج الأسلوب التفسيري / الكلامي ـ بالإضافة إلى بيان إمكان العلم الديني ـ، يشرح المرحلة الأولى من تبلور العلم الديني (وضع العقل في هندسة المعرفة الدينية)، قائلاً: «من زاوية التفسير والكلام؛ حيث إن جميع الوجود يمثِّل مسرحاً للخلق، وإن جميع العلوم السائدة في الجامعات تعود إلى معرفة الخلق والبيان هو فعل الله، وحيث يكون البيان فعل الله، إذن يكون إسلامياً»[٣٧].

ذهب بعضٌ إلى الظنّ بأن نسبة العلوم الدينية ـ من قبيل: الفيزياء الإسلامية والكيمياء الإسلامية ـ إلى العلوم الطبيعية من قبيل: نسبة السجّاد اليدوي إلى السجّاد الصناعي. فعلى الرغم من كونهما من صنف السجّاد، إلاّ أنهما يختلفان في الماهية والمحتوى. وكذلك فإن محتوى العلوم الدينية يختلف عن محتوى العلوم الطبيعية.

ويجب القول في الجواب: إن العلم الديني، مثل: الفيزياء الإسلامية والكيمياء الإسلامية، ليس نسيجاً منفصلاً عن العلوم الطبيعية، بل إن العلاقة بينهما علاقةٌ ثنائية وتبادلية، بحيث إن العلم الديني ـ مثل: الفيزياء الإسلامية ـ يأخذ علل قوام (الصورة والمادة) من الطبيعة، وتأخذ العلل الوجودية (العلّة الفاعلية والعلّة الغائية) من الدين. وعلى هذا الأساس فإنه من خلال إصلاح الرؤية الأبستيمولوجية والمعرفية، ورفع الغفلة عن منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية، يتمّ تمهيد الأرضية لظهور العلم الديني.

ب. الأسلوب الفلسفي

إن الفلسفة المطلقة تختلف عن سائر العلوم في نقطتين رئيستين، وهما:

١. إن موضوع الفلسفة هو مطلق الوجود، وتبحث بشأن مجمل العالم والموجود المطلق، وأما العلوم الأخرى فينظر كلٌّ منها إلى جزءٍ من العالم، فيكون موضوعها خاصاً.

٢. إن العلوم لا تستطيع أن تقدِّم رؤية عقائدية أو فلسفية؛ لأن بيان الرؤية العقائدية يفوق قدرة هذه العلوم. «ليس هناك علمٌ يتحدّث عما إذا كان للعالم بدايةٌ أم لا، أو له نهايةٌ أم لا»[٣٨]. إن تقديم الرؤية العقائدية والأصول الموضوعة من خصائص وقابليات الفلسفة المطلقة فقط.

وعلى هذا الأساس فإن العلم في بداية ظهوره ليس علمانياً، رغم أن بإمكان العالم أن يكون علمانياً. فإذا كان العلم تفسيراً للخلق فهو إسلاميّ. «إن العلم إذا كان علماً (وليس مجرّد وَهْمٍ أو افتراض) لا يمكن أن لا يكون إسلامياً؛ لأن العلم الصائب هو تفسير للخلق والفعل الإلهي، وما كان تفسيراً وبياناً لفعل الله فهو إسلاميّ حَتْماً، وإنْ كان المُدْرِك لا يفهم هذه الحقيقة، متصوِّراً أن خلقة الله هي الطبيعة»[٣٩]. ومن هنا فإن العلوم في بداية نشأتها إسلاميّة فقط، ولكنْ في البقاء والاستمرار؛ حيث تكون الأصول الموضوعة لكلّ علمٍ هي التي تحدِّد إلهية أو إلحادية ذلك العلم، توفِّر أرضية إلهية أو إلحادية العلوم. وبعبارةٍ أخرى: إن جميع العلوم تأخذ أصولها الموضوعة وفرضياتها من الفلسفة المضافة، والفلسفات الموضوعة بدَوْرها تأخذ أصولها الموضوعة وفرضياتها من الفلسفة المطلقة، والفلسفة المطلقة في بداية ظهورها حيادية ومتحرِّرة من جميع القيود، ولا بشرط من حيث الإلهية والإلحاد، ولكنْ ليس هناك أيّ مطلق بلا قيدٍ. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة في مسارها تتعيَّن ضمن قيود وحدود، وتلك القيود إما إلهية، وبالتالي تكون الفلسفات المضافة ـ والعلوم تَبَعاً لها ـ إسلاميةً وإلهية أيضاً؛ وإما إلحادية، وتعمل على إنكار المبدأ الفاعلي والمبدأ الغائي للعالم، ولا ترى للعالم خالقاً، وبالتالي تكون الفلسفة المضافة إلحاديةً أيضاً، وتَبَعاً لذلك تصطبغ العلوم بدَوْرها بصبغةٍ إلحادية[٤٠]. وعلى هذا الأساس «إذا كان الشخص يحمل فكراً

إلهياً ستكون فلسفة علمه إلهيّةً أيضاً، ونتيجة لذلك سيكون علم أحياء بيئته ـ مثل سائر العلوم التجريبية الأخرى ـ إلهيّاً أيضاً»[٤١].

وباختصارٍ: إن الفلسفة المطلقة ـ في الأسلوب الثاني ـ بعد تقبُّلها للتفكير الإلهي تؤدّي إلى دينية العلوم التجريبية والإنسانية، وبذلك يتبلور العلم الديني. إن اختلاف هذين الأسلوبين يكمن في أننا في الأسلوب التفسيري، من خلال القول بفرضية إسلامية الفلسفة المطلقة، نعمل على إثبات العلم الديني؛ إلاّ أننا في الأسلوب الثاني من الإثبات نبدأ بإثبات الفرضية. وبعبارةٍ أخرى: إن الأسلوب الفلسفي يتقدَّم على الأسلوب التفسيري بخطوةٍ، ولكنّهما يعملان معاً على توظيف مسارٍ وأسلوب واحد في أسلمة العلوم. ففي الأسلوب الثاني، بعد القبول بالفلسفة الإلهية، يتمّ إعداد الأرضية لدينية جميع العلوم، وبعد ذلك يتمّ البحث في تبرير كيفية أسلمة العلوم، من طريق دائرة الخلق، وبنفس الأسلوب المذكور في الأسلوب التفسيري. «إن فلسفة العلوم وجميع العلوم إذا كان لها إلهٌ فإنها ستكون إلهيةً في حدّ ذاتها، وكذلك تكون فلسفة العلوم وجميع العلوم. وعلى هذا الأساس؛ حيث إن فلسفتنا فلسفةٌ إلهية، وقرآننا قرآنٌ إلهيّ، تكون الدائرة هي دائرة الخلق»[٤٢].

كيفية تحقُّق العلم الديني

هناك اتجاهاتٌ مختلفة بشأن كيفية تحقُّق العلم الديني. ومن ذلك أن الدكتور مهدي گلشني ـ مثلاً ـ يذهب إلى الاعتقاد القائل: «إن امتلاك الاتجاه الإيماني في تفسير المعطيات العلمية يكفي لاعتبار العلم دينياً». إلاّ أن الدكتور محمد نقيب العطّاس يذهب إلى رؤية تهذيبية، ويقول بضرورة تنقية العلوم من القضايا المخالفة للدين؛ من أجل تحقيق العلم الديني.

لقد آمن الشيخ جوادي الآملي بنظرية الدين في حدِّه الأقصى. وعلى هذا الأساس تكون جميع العلوم إسلاميةً، ولا تكون هناك علومٌ غير إسلامية. إن الإسلام؛ بسبب امتلاكه أدوات معرفية (من قبيل: العقل والوحي)، يمكنه أن يبدي رأيه في جميع مجالات العلوم التجريبية والإنسانية، ومن خلال توظيفه الأساليب لاكتشاف المعرفة

يعمل على بلورة العلم الجديد أو تكامل العلوم الإنسانية والتجريبية.

إن هذه النظرية تواجه السؤال القائل: ما هو الأسلوب الذي يجعل الدين شاملاً لجميع العلوم، الأعمّ من الإنسانية والتجريبية والقوانين والقرارات والعلوم الوحيانية؟

يستند الشيخ جوادي الآملي - في معرض الإجابة عن هذا السؤال - إلى الفرضيات التالية:

١. حضور العقل في هندسة المعرفة الدينية.

٢. حجّية المعطيات العقلية.

٣. النظرة التداخلية إلى العلاقة بين العلم والدين.

وبالالتفات إلى هذه المباني فإن العلم الديني يمرّ بثلاث مراحل، وهي:

١. وضع العقل في دائرة المعرفة الدينية.

٢. تنفيذ وإمضاء العقود العقلائية.

٣. بيان الكثير من كلّيات العلوم بالدليل النقلي.

إن لهذه المراحل صورةً تكاملية. تقدَّم أن ذكرنا كيفية الارتباط بين العلم والدين، كما تحدَّثنا عن مراحلة أسلمة العلوم التجريبية والإنسانية في بحث العلم الديني.

نتائج القول بالعلم الديني

أ. اكتشاف حدود العقل. إن من بين النتائج المترتِّبة على القول بالعلم الديني أن العقل سوف يتعرَّف على دائرته، ويتخلَّص من الادّعاء القائل بأن العلم ثمرةُ العقلانية البشرية، ومن خلال الرؤية الصحيحة يعتبر رأس ماله في العطاء والفيض الإلهي، وبالإضافة إلى اعتبار نفسه مفتاحاً إلى أصل خزانة الدين يرى نفسه مصباحاً أيضاً؛ وذلك لأن العقل من خلال الدخول إلى دائرة الشريعة، والتعاون والتعاطف من قِبَل النقل، يتمّ إعداد الأرضية لكشف الأحكام الإلهية.

ب ـ استبدال التعارض بين العلم والدين بتعاضد العلم والدين. هناك من المفكّرين مَنْ يرى أن بعض القضايا في العلوم التجريبية تتعارض مع بعض القضايا

الدينية، من قبيل: القضية العلمية التي تتحدَّث عن سماءٍ واحدة، والقضية الدينية التي تتحدَّث عن وجود سبع سماوات. إن رفع هذا النوع من التعارض الظاهري موقوفٌ على الالتفات إلى عدد من النقاط الهامّة:

أوّلاً: ليس هناك من تعارضٍ بين العلم والدين، وإن أصل التعارض منتفٍ؛ لأن العلم ثمرة العقل، وإن العقل، مثل النقل، يندرج ضمن مجموعة المعرفة الدينية، وكما أن القضايا الدينية تعتبر ضلعاً من أضلاع المعرفة الدينية فإن القضايا العقلية بدَوْرها تمثِّل جزءاً آخر من هندسة المعرفة الدينية، بمعنى أن للمعرفة الدينية مجموعتين، وهما: العقل؛ والنقل. وعلى هذا الأساس يكون افتراض التعارض بين القسم والمقسم منتفياً من الناحية العقلية.

ثانياً: إن العلوم التجريبية تبحث بشأن الأمور المحسوسة، والتي يمكن مشاهدتها أو إخضاعها للتجارب المخبرية. إن الأمور المحسوسة قابلةٌ للتجربة والتكرار، ولها وجودٌ خارجي وعيني، بمعنى أن بالإمكان مشاهدتها. وعلى هذا الأساس فإن دائرة العلوم التجريبية تقتصر على مجرّد الأمور المحسوسة، ولا يمكن أن تنظِّر بشأن الأمور الميتافيزيقية وما وراء الطبيعية، والخارجة عن نطاق التجربة، لا سلباً ولا إيجاباً؛ وذلك لخروج هذه الأمور عن مجال العلوم التجريبية تخصُّصاً. «لو قال عالم الفيزياء: لقد تمكّنت بمساعدة الحسّ والتجربة من إثبات أن للعالم مبدأً وخالقاً، فسوف يُقال له: إن حكمك خاطئٌ. ولو قال: لم أثبت أن للعالم مبدأً يُقال له كذلك: إن حكمك هذا خاطئٌ أيضاً؛ إذ إنه بواسطة الأدوات التي يمتلكها في الأساس ـ وهي الحسّ والتجربة ـ لا يحقّ له أن يبدي كلاماً متشكّكاً في هذه المعطيات غير التجريبية، ناهيك عن أن يقول شيئاً بشأنها ـ نفياً وإثباتاً ـ على نحو القطع واليقين، تماماً كالذي يروم قياس وزن الجبال بالمعيار الخاصّ بوزن الذهب والفضة!»[٤٣].

ثالثاً: إن لغة التجربة ليست لغةً حصرية، ولا يمكنها الادّعاء بأن منشأ التحقُّق منحصرٌ بالعلّة التي تمّ العثور عليها؛ وذلك لعدم انتفاء احتمال أن تكون هناك علّة ميتافيزيقية أيضاً. ولكنْ يمكن تصوُّر وقوع التعارض بين الدليل النقلي والدليل

العقلي، كما يقع التعارض أحياناً بين الدليلين النقليّين، فيتمّ الرجوع لرفع التعارض إلى طرق العلاج المذكورة في علم أصول الفقه. بالإمكان تصوُّر وقوع التعارض بين قضيتين على النحو التالي:

١ـ **التعارض التبايني:** كلّما وقع التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي، بحيث لم يمكن الجمع بينهما بأيّ وجهٍ من الوجوه، وكان إثبات أحدهما يؤدّي إلى نفي الآخر، يجب الأخذ بالدليل اليقيني؛ لرفع التعارض. والدليل اليقيني قد يكون نقلياً؛ وقد يكون عقلياً. ومن ذلك، على سبيل المثال: إذا كان الدليل العقلي الصريح والثابت يدلّ على أن الله ليس بجسمٍ، ولا يمكن رؤيته بالحواس الظاهرية، نعمل على تأويل آياتٍ من قبيل: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح: ١٠)، و﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ◆ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣)، ونبحث عن محامل صحيحةٍ لها، ونقوم برفع التعارض الظاهري بين العقل والنقل، كما نعمل بالأدلة العقلية الدالّة على وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام على تأويل آياتٍ من قبيل: ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ (طه: ١٢١)، ولا نقول بحجّية المعنى الظاهري له[٤٤].

٢ـ **التعارض الظاهري:** في بعض الأحيان لا يكون التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي على نحو التباين التامّ. وعندها يكون التعارض بينهما ظاهرياً. وينبغي الرجوع عندها في حلّ التعارض بينهما إلى الدليل الخاصّ والمقيّد. «إن الدليل العقلي في إطار المخصّص أو المقيّد اللبّي يؤدّي إلى تخصيص أو تقييد الدليل النقلي المعارض بحَسَب الظاهر؛ كما يتمّ تخصيص أو تقييد الرواية العامّة أو المطلقة بالدليل النقلي المخصّص أو المقيّد، ويسقط عمومه وإطلاقه عن الحجّية»[٤٥]. إن القسم الثاني من التعارض أشمل من القسم الأوّل، ويمكن العثور على الكثير من المصاديق له. ومن بينها:

ـ إن بعض الروايات تتحدَّث عن بعض الأمراض بعبارة: «لا عدوى». فإذا حصل الاطمئنان في العلوم الطبّية بأن بعض أقسام ذلك المرض مُعْدِية يكون هذا المطلب العلمي والعقلي مخصّصاً أو مقيّداً لبّياً لتلك الروايات، والقول بأن المراد من «لا عدوى» هو بعضٌ آخر من موارد هذا المرض، وإن خصوص هذه الموارد المعروفة هي المُعْدِية»[٤٦].

ـ وإذا ثبت في علم الأحياء عدم كون الماء عنصراً في تركيب بعض الكائنات الحيّة، وحصلنا على يقينٍ بأن بعض الكائنات الحيّة لم يدخل الماء في عناصر تكوينها، سيكون هذا الشاهد اليقيني العلمي والتجريبي بمنزلة المخصِّص اللبّي لقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠)، وليس مناقضاً له. وكذلك إذا ورد في أحد النصوص الدينية أن كلّ كائنٍ يولد من ذكرٍ وأنثى، ثم ثبت بالعلم التجريبي أن بعض الكائنات الحيّة لم تولد من ذكرٍ وأنثى، كان هذا السلب الجزئي مخصّصاً أو مقيّداً لذلك العام أو المطلق، وليس نقيضاً له[٤٧].

٦ـ تحليل نظرية العلم الديني

لقد تعرَّضت رؤية الشيخ جوادي الآملي حول العلم الديني إلى بعض الانتقادات. وسوف نعمل في هذا القسم من المقال على بيان ودراسة هذه الانتقادات.

أـ نقد المعرفة الدينية

أـ قال بعضٌ: إن هذه الرؤية تخالف الحكمة الإلهية؛ لأنها تؤدّي إلى تعطيل العقل. لقد تجلّى إذنُ الله في نظام التكوين وفي نظام التشريع على شكلين مختلفين. إن المراد من نظام التكوين هو الوجود والعدم، والمراد من نظام التشريع هو الضرورات والمحظورات. إن شرح نظام التكوين من مهامّ العقل، وشرح نظام التشريع يقع على عاتق الشرع. «إن القول بالحكمة الإلهية وتقسيم العمل في نظام التكوين يستلزم أن يكون كلٌّ من: العقل؛ والدين، مستقلاً عن الآخر إلى حدٍّ معين. وهذا الاستقلال بطبيعة الحال لا يعني التباين، وإنما المراد منه هو الاستقلال النسبيّ. وبعبارةٍ أخرى: كما أن العقل في حدّ ذاته يمكن له الحصول ـ إلى حدٍّ معيّن ومحدود ـ على المعرفة المنشودة للشريعة فإن الشريعة بدَوْرها تحتوي على أدلّةٍ عقلية لدعم المعارف المنشودة لها. إن هذا المقدار من التداخل بين العقل والشريعة ضروريٌّ للارتباط بين عقل الإنسان والشريعة. ولكنْ قبل التداخل فإن الحكم والقول بالتطابق التامّ بين العقل والشريعة لا يبدو قابلاً للدفاع. وعلى هذا الأساس فإن العقل البشري، الذي ينتمي إلى نظام

التكوين، والدين المتعلّق بنظام التشريع لا يحلّ أيٌّ منهما محلّ الآخر»[٤٨].

ب ـ إن سياق الآيات القرآنية وموضوعية القرآن تصبّ في هداية الإنسان. وعلى هذا الأساس لا يمكن الادّعاء بأن القرآن جامعٌ لكافّة العلوم، بل القرآن جامعٌ وشامل في ما يتعلّق بالهداية.

ب ـ نقد المعرفة العلمية

أ ـ طبقاً للرؤية الموسوعية فإن الذي نحصل عليه من النصوص الدينية سيكون على نحوٍ حَتْميّ، وسيكون حيادياً بالنسبة إلى التجربة والتحوُّلات التي تحدث فيها، في حين أن «الحتمية في العلم مسألة كان العلم في تاريخه الحيوي حَذِراً ومحتاطاً في مواجهتها»[٤٩].

ب ـ إن حركة العلم تقدُّمية بحَسَب القاعدة. وأما رؤية الدين في الحدّ الأقصى فهي تراجعية؛ لأنها تأخذ المعطيات في بداية الأمر، ثم تسعى إلى إقامة الدليل عليها. «إن هذه الحركة التراجعية فارغةٌ من الناحية العلمية؛ إذ لا تقدِّم معطىً جديداً أبداً؛ وإنما تقدِّم مستندات دينية لمعطيات الآخرين»[٥٠].

ج ـ إن تركيب المعطيات العلمية مع الفرضيات الدينية تركيبٌ غير متناسق، وينسج ثوباً من النصوص الدينية على قوام المعطيات العلمية المنشودة.

د ـ «إن هذا النوع من الجهود يُعَدّ من الناحية المبنائية لا أساس له، ومن الناحية العلمية لا نتيجة ولا ثمرة له. إن المعطيات العلمية مهما كانت مدعومةً بالشواهد الكثيرة هي في حالة تغيُّرٍ دائم ومستمرّ، أو الخروج عن دائرة العلم أساساً. إن العلم حتّى إذا نظر إليه بوصفه آلةً إلاّ أنه يقيناً ليس آلةً مصنوعة لأمورٍ من قبيل: اعتبار قياس الدين، إلاّ إذا عمد شخصٌ إلى تحويل الدين إلى فضاءٍ علمي. وفي هذه الحالة يجب أن نرى هل سيبقى شيءٌ من الدين حتّى تبقى هناك إرادةٌ للدفاع عن أحقّيته أم لا. وعليه لا يمكن لنا أن نصنع من نسيج العلم ثوباً للدين، وسيكون التعبير بـ «الدين العلمي» فاقداً للمعنى والمفهوم»[٥١].

إن هذا الناقد المحترم لم يدقّق في فهم نظرية العلم الديني للأستاذ جوادي

الآملي، وتصوَّر أن مراده من الدين النصوص الدينية، ومن هنا أطلق على نظريته اسم النظرية الموسوعية، في حين أن الدين من وجهة نظره عبارةٌ عن مجموعة من الحقائق الثابتة بالعلم والإرادة الإلهية، ويتمّ كشفها بواسطة العقل والنقل. يذهب سماحته إلى اعتبار العقل والنقل مصدرين للمعرفة الدينية، ومن هنا فإنه لا يرتضي الفصل بين نظام التكوين ونظام التشريع، وإنما يصل إلى المعرفة الدينية من خلال المَزْج بينهما، **هذا أوّلاً**. **وثانياً**: إن الأستاذ جوادي الآملي لم يقُلْ بأن أصول جميع العلوم والفنون يمكن العثور عليها في النصوص الدينية، بل يرى أن النصوص الدينية قد بيَّنت كلّيات الكثير من العلوم والفنون.

ج ـ النقد البنيوي

أ ـ إن قول الأستاذ جوادي الآملي بأن جميع مدركات العقل جزءٌ من الدين، ودراسة فعل الله ـ مثل دراسة قول الله ـ تُعَدّ من المعرفة الدينية، لا ينسجم مع تعريفه للدين حيث يراه مجموعةً من العقائد الأخلاقية والأحكام؛ إذ إن الكثير من المعلومات الحسيّة والعقلية ليس لها تأثيرٌ في سعادة وفلاح الإنسان، ومهمّتها تنحصر في تنظيم الحياة الدنيوية[٥٢].

وجواب الأستاذ جوادي الآملي هو أن هناك تعريفين مستقلّين ومنفصلين للدين في بحث المعرفة الدينية، وهما:

أوّلاً: الدين المصطلح، الذي هو مجموعةٌ من العقائد والأحكام والأخلاق.

ثانياً: الدين الجامع، الذي هو عبارةٌ عن دراسة وجود الله تعالى، وتقييم أسماء الله الحسنى، وبيان الصفات الفعلية لله سبحانه وتعالى.

على أساس التعريف الثاني يكون هذا الإشكال مرتفعاً؛ إذ إن مدركات العقل ودراسة فعل الله تندرج ضمن دائرة الدين الجامع. «على الرغم من أن الدين المصطلح مجموعةٌ من العقائد والأخلاق والفقه والحقوق، ولا يوجد اسم للعلوم في قائمة الدين الاصطلاحي، إلاّ أن الدين التوحيدي والمدرسة الإلهية أبعد من المصطلح المذكور. إن البحث عن وجود الله، ودراسة أسمائه الحسنى، والتحقيق بشأن مظاهر

هذه الأسماء المتعالية، تندرج ضمن مجال الدين»[٥٣]. وأما في ما يتعلَّق بالقول «إن الكثير من المعلومات الحسّية والعقلية لا تؤثِّر في السعادة الأخروية» فيجب القول: إن دَوْر الدين في ضمان السعادة لا يقتصر على النتائج والأعمال فقط، بل حتّى المبادئ والمقدّمات ـ التي تلعب دَوْراً في سعادة الإنسان ـ تدخل في دائرة السعادة الأخروية أيضاً، وإن وجودها من باب المقدّمة أو الأرضية في غاية الأهمّية[٥٤].

ب ـ «يقول الأستاذ الشيخ جوادي الآملي: إن على العلماء في جميع العلوم مراجعة التعاليم الدينية في دراسة المسائل المتعلّقة بمجال اختصاصهم، كما يتعيَّن على علماء العلوم الدينية بدَوْرهم أن لا يكتفوا أبداً بالنقل فقط، بل يجب عليهم الرجوع إلى العقل أيضاً. ولكنْ هناك بعض الأسئلة المطروحة في مقابل هذه الرؤية، وهي: ما هي الضرورة التي تدعو عالم الرياضيات في دراسته للمسائل الرياضية المعقَّدة إلى أن يقرأ موسوعة بحار الأنوار؛ لكي يعلم ما إذا كانت هذه الموسوعة قد تحدَّثت في بعض مطالبها عن المسائل الرياضية أم لا؟... كما يمكن طرح هذا السؤال في مسائل سائر العلوم والفنون الأخرى أيضاً. كما أن عالم الدين ـ من ناحيةٍ أخرى ـ لا يمكنه الرجوع إلى جميع العلوم البشرية، بالإضافة إلى أن الكثير من هذه العلوم لا علاقة لها بالمسائل الدينية. وإنما هناك ارتباطٌ في الجملة وعلى المستوى الجزئي يقع أحياناً من كلا الطرفين، حيث يجب الالتفات إلى هذه الناحية. في المسائل التعبُّدية البَحْتة ـ من قبيل: عدد أشواط الطواف؛ حيث هناك ما يكفي من السند القرآني والروائي المعتبر، يمكن للفقيه أن يصدر حكمه بالاستناد إلى ذلك. ومن هنا لا حاجة في هذا النوع من المسائل إلى مراجعة العلوم العقلية والنقلية»[٥٥].

وأما جواب الأستاذ جوادي الآملي فهو أن أسلوب البحث والتحقيق الإسلامي إما عقلاني أو عقلائي أو منطقي أو بناء العقلاء مقترناً بعدم ردع الشارع. ومن هنا فإن الأسلوب التأسيسي أو التعبُّدي المَحْض غير سائد، وإن القرآن الكريم وكلمات المعصومين وأدعيتهم تشتمل على الكثير من المطالب العلمية، التي لا هي جزء من العقائد، ولا جزء من الفروع العلمية، وعليه لا يمكن القول: إن تعليم المسائل العلمية لم يكن داخلاً في برنامجهم الديني، وإن الدين لا علاقة له بهذه الأمور؛ بل يجب

القول: إن الإسلام يتجلّى من جهةٍ في القرآن والعترة؛ كما أنه من جهةٍ أخرى يدور مدار العقل، ويقوم على محور الدليل والبرهان. إن أسلوب الإسلام في تعليم العلوم ـ كما هو أسلوبه في تعليم الأحكام الفقهية والأخلاق والحقوق ـ إمضائيٌّ وليس تأسيسياً، وتوصُّليٌّ وليس تعبُّدياً، أي إنه عقلاني وعقلائي، حيث يقع مورداً للتقييم في علم أصول الفقه. من الضروري الالتفات إلى أنه حيث يكون مصدر العلوم الدينية ـ بعد الوحي الخاصّ بالأنبياء عليهم السلام ـ هو العقل البرهاني، والنقل المعتبر عن المعصومين عليهم السلام، فإنه للوصول إلى حكم الله تعالى بشأن الموجود الإمكاني من اللازم عدم الغفلة عن أيّ مصدرٍ معرفي، حتّى إذا كان هناك دليلٌ آخر مؤيّد استفَدْنا من تأييده، وإنْ كان معارضاً عملنا على رفع التعارض السطحي والابتدائي بين الدليلين؛ كي لا يخرج أيٌّ منهما من دائرة البحث، وأن لا يؤدّي تعاضدهما إلى مخالفةٍ، وبعد ذلك إلى محاربةٍ. وهذا الأمر لا يحتاج إلى قراءة مئة مجلّدٍ من موسوعة بحار الأنوار؛ لأن الكثير من القواعد العلمية مرتّبة على أساس ترتيب الموضوعات القرآنية والروائية[٥٦].

ج ـ إن ملاحظة العلّة الفاعلية والعلّة الغائية في الأشياء ليس لها تأثيرٌ في محتوى العلوم الطبيعية. كما أنها لا تؤثّر في جدوائية أو عدم جدوائية العلوم الفنّية والعلمية، وإن تأثيرها يقتصر على الفلسفة والرؤية الكونية للعلوم.

وجواب الشيخ جوادي الآملي هو أن ملاحظة العلّة الفاعلية والغائية في الأشياء، والتي تعود إلى الله سبحانه وتعالى، تؤدّي **أوّلاً**: إلى القول بأن أصل وجود الأشياء وصفاتها ـ في العلوم التجريبية والرياضية وأمثالهما ـ مخلوقةٌ لله تعالى، وأن نعيد غاية العالم إلى الله أيضاً. **وثانياً**: «إن الحضور الذهني للتفكير الإلهي بالنسبة إلى الأستاذ والتلميذ في فضاء التعليم والتعلُّم يؤدّي إلى عدم نسيان أسلمة نصّ العلوم وألوهية ذات العلم؛ لا أن يكون المعلّم والمتعلّم مسلمين فقط، دون أن يعلما بأن ترتيب آثار الأشياء عليها، وعروض العوارض الذاتية على الموضوعات في القضايا الإيجابية، وسلب الأمور الأجنبيّة عن الموضوعات في القضايا السلبية، يعتمد بأجمعه على الإرادة الحكيمة لله سبحانه وتعالى»[٥٧]. **وثالثاً**: إن العلوم التجريبية إنما تتقوَّم بالعلل، إلاّ أنها لا تأخذ العلل الوجودية بنظر الاعتبار، وعلى هذا الأساس فإن العلماء يعتبرون العلوم ثمرةً لجهودهم.

إن الرؤية التوحيدية تؤدّي إلى إعادة ما تمّت مصادرته حالياً إلى صاحبه الأصلي، ويعتبر العلماء ما ينتجونه ثمرةً للعناية الإلهية، وأن يعدّوا ما يكتشفونه اكتشافاً لفعل الله عزَّ وجلَّ. **ورابعاً**: «إن هذه الإحالة المباركة تنطوي على الكثير من المسؤوليات التي لم يكن لها تحقُّق في الأزمنة الماضية، وتضمن السعادة الأبدية التي لم تكن موجودةً في السابق. وهكذا الأمر في الفلسفة المطلقة، بمعنى أنه إذا تحوَّلت العقيدة الإلحادية إلى عقيدةٍ إلهية لن يتغيَّر شكلُ العالم، إلاّ أن العالم الذي كان مغتصباً ومستباحاً من قبل الإلحاد يعود إلى صاحبه الأصلي والتوحيدي، وفي سياق ذلك تتّضح المسؤوليات، ويتمّ ضمان السعادات»[٥٨].

النتيجة

يتمّ بيان النظرية القصوى للعلم الديني بالأسلوب التفسيري والأسلوب الفلسفي، وبالالتفات إلى المعرفة الدينية والمعرفة العلمية في المنظومة الفكرية للأستاذ جوادي الآملي. إن الأنواع الأربعة من العقل: التجريبي؛ وشبه التجريبي؛ والعقل التجريدي؛ والعقل الخالص، إذا كانت باعثةً إلى اليقين أو موجبةً للطمأنينة فإنها ستعدّ من العلم، وسوف تحصل مع النقل على منزلةٍ خاصة في دائرة المعرفة الدينية. كما أن الإسلام دينٌ عالمي يشمل جميع العصور والأزمنة، ويجب أن يلبّي جميع المطالب البشرية، وهو في تلبيته للاحتياجات البشرية يستخدم ثلاث أدوات، وهي:

أولاً: العقل والفطرة.

وثانياً: القرآن.

وثالثاً: السنّة.

إن المعطيات التي يتمّ الحصول عليها بواسطة هذه المصادر تدخل ضمن شعاع المعرفة الدينية. والآن يمكن من خلال توظيف العقل التجريبي والتجريدي، والاستفادة من الأسلوب الاجتهادي في اكتشاف الجزئيات من أصول وكلّيات الدين، الوصول إلى الدائرة الواسعة من العلم الديني. إذا أمكن لهذه النظرية أن ترفع الغموض السابق، وتمَّتْ تجربتها في العلوم الإنسانية أو الطبيعية فإنها ستثبت جدوائيتها، ويغدو

بالإمكان عرضها على العالم بوصفها نموذجاً مقبولاً.

الهوامش

(١) انظر: عبد الحسين خسروپناه، جريان شناسي فكري إيران معاصر (التيار الفكري المعاصر في إيران)، مؤسسة حكمت نوين إسلامي، قم، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢) إيان باربور (١٩٢٣ ـ ٢٠١٣م): فيزيائيٌّ وأستاذ جامعي أمريكي. ولد في العاصمة الصينية بكين. أمضى دراسته في مجال الفيزياء في بريطانيا، ثم واصلها في الولايات المتحدة الأمريكية، حتّى نال شهادة الدكتوراه في الفيزياء سنة ١٩٥٠م. ثم قاده شغفه بعلم اللاهوت إلى جامعة ييل، ليحصل هناك على شهادة في علم اللاهوت سنة ١٩٥٦م، ليشتغل بعدها بالتدريس والتحقيق في جامعة كارلتون. توفي سنة ٢٠١٣م بالجلطة الدماغية، عن عمر ناهز التسعين عاماً، تاركاً وراءه تراثاً كبيراً للمجتمع العلمي والديني. المعرِّب.

(٣) إيان باربور، علم ودين (العلم والدين) : ٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عماد الدين الخرمشاهي، انتشارات نشر دانشگاهي، ط٦، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

(٤) سيد محمد نقيب العطاس (١٩٣١ ـ ؟م): فيلسوفٌ ماليزي مسلم. يعتبر الرائد الأول في الدعوة إلى أسلمة العلوم. له الكثير من الأعمال في مختلف جوانب الفكر الإسلامي والحضارة، ولا سيَّما علم التصوّف، وعلم الكونيات، والميتافيزيقا، والفلسفة، واللغة الماليزية، والأدب. المعرِّب.

(٥) إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٢١ ـ ١٩٨٦م): باحثٌ ومفكر فلسطيني، تخصّص في الأديان المقارنة. من أوائل مَنْ نظَّر لمشروع إسلامية المعرفة. تمّ انتخابه أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. قتل هو وزوجته طعناً بالسكاكين عام ١٩٨٦م في الولايات المتحدة الأمريكية. المعرِّب.

(٦) السيد حسين نصر (١٩٣٣ ـ ؟م): فيلسوفٌ إيراني معاصر. أستاذ قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن. اشتهر في مجال مقارنة الأديان والصوفية وفلسفة العلم والميتافيزيقا. تتضمّن فلسفته نقداً ورفضاً شديداً للحداثة وتأثيرها السلبيّ على الإنسان. المعرِّب.

(٧) عبد الله جوادي الآملي (١٩٣٢ ـ ؟م): فيلسوفٌ ومفسِّر وعالم إسلامي شيعي إيراني. مؤسِّس مؤسسة الإسراء للبحوث في مدينة قم. المعرِّب.

(٨) مهدي گلشني (١٩٣٨ ـ ؟م): عالمُ فيزياء إيراني. حائزٌ على الدكتوراه في الفيزياء من جامعة بيركلي في الولايات المتحدة الأمريكية. من أشد المدافعين عن نظرية العلم الديني والعلم المقدّس أو العلم الإسلامي. المعرِّب.

(٩) السيد منير الدين الحسيني الهاشمي (١٩٤٥ ـ ٢٠٠٠م): عالمُ دينٍ إيراني شهير. اسمه الحقيقي إبراهيم. من مراجع الشيعة الكبار. ورث زعامة حزب الإخاء في شيراز عن أبيه، ولكنه انفصل عنه وعن قيادته وانتقل إلى قم بعد أن أدرك أن أعضاء الحزب لا يلتزمون بنظامه الداخلي. ومع بداية

الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني انتقل إلى شيراز لدعم الثورة في مسقط رأسه. عضو مجلس خبراء الدستور. المعرِّب.

(١٠) خسرو باقري نوع پرست (١٩٥٧ ـ ؟م): مترجمٌ وفيلسوف إيراني في مجال الفلسفة والتربية والتعليم والتربية الدينية، حائزٌ على درجة الدكتوراه من جامعة نيو ساوث ويلز الأسترالية. المعرِّب.

(١١) انظر: جوادي الآملي، حقّ وتكليف (الحقوق والواجبات): ٢٣٨، إعداد: مصطفى خليلي، مركز نشر إسراء، ط٢، قم. (مصدر فارسي).

(١٢) انظر: جوادي الآملي، دين شناسي (معرفة الدين): ٣٣، إعداد: محمد رضا مصطفى پور، مركز نشر إسراء، ط٤، قم، ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٣) انظر: المصدر السابق: ٣٠.

(١٤) انظر: جوادي الآملي، انتظار بشر أز دين (ما يتوقّعه الإنسان من الدين): ١٧٨، إعداد: محمد رضا مصطفى پور، مركز نشر إسراء، ط٤، قم، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٥) انظر: مجلة إسراء، «شرح بعض مسائل كتاب (منـزلت عقل در هندسه معرفت ديني)»، العدد ٢: ١٨. (مصدر فارسي).

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٢٢.

(١٧) انظر: جوادي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: ٢٨، إعداد: أحمد الواعظي، مركز نشر إسراء، ط٢، قم، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٨) انظر: المصدر السابق: ١٤.

(١٩) الكليني، أصول الكافي ١: ١٥.

(٢٠) انظر: جوادي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: ٢٥، إعداد: أحمد الواعظي. (مصدر فارسي).

(٢١) جوادي الآملي، حقّ وتكليف (الحقوق والواجبات): ٢٢٨. (مصدر فارسي).

(٢٢) انظر: جوادي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: ٦٢، إعداد: أحمد الواعظي. (مصدر فارسي).

(٢٣) انظر: مجلة: أفق حوزه (أفق الحوزة)، العدد ٢١٧. (مصدر فارسي).

(٢٤) انظر: جوادي الآملي، سرچشمه أنديشه ٤: ٢٨٩، إعداد: عباس رحيميان، مركز نشر إسراء، قم. (مصدر فارسي).

(٢٥) جوادي الآملي، إسلام ومحيط زيست (الإسلام والبيئة): ١١٢، إعداد: عباس رحيميان، مركز نشر إسراء، ط١، قم. (مصدر فارسي).

(٢٦) جوادي الآملي، شريعت در آئينه معرفت: ١٧١، إعداد: حميد بارسانيا، مركز نشر إسراء، ط٥، قم، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٧) المصدر السابق: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٥٦، الباب ٤٤، ح٢٥٢.

(٢٩) جوادي الآملي، شريعت در آئينه معرفت: ١٧١. (مصدر فارسي).

(٣٠) انظر: جوادي الآملي، شريعت در آئينه معرفت: ١٨١. (مصدر فارسي).
(٣١) جوادي الآملي، إسلام ومحيط زيست (الإسلام والبيئة): ١١٤. (مصدر فارسي).
(٣٢) علم ديني: ديدگاه ها وملاحظات (العلم الديني: الآراء والملاحظات): ٧. (مصدر فارسي).
(٣٣) مجلة معارف، العدد ٦٥: ٤٩. (مصدر فارسي).
(٣٤) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٥٥، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ.
(٣٥) وانظر أيضاً: الأنعام: ١٠١؛ المؤمنون: ١٤.
(٣٦) جوادي الآملي، إسلام ومحيط زيست (الإسلام والبيئة): ١١٧. (مصدر فارسي).
(٣٧) مجلة معارف، العدد ٦٥: ٥١. (مصدر فارسي).
(٣٨) المصدر السابق.
(٣٩) جوادي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: ١٤٤، إعداد: أحمد الواعظي. (مصدر فارسي).
(٤٠) انظر: المصدر السابق: ١٦٧ ـ ١٧٠.
(٤١) جوادي الآملي، إسلام ومحيط زيست (الإسلام والبيئة): ١٠٨، إعداد: عباس رحيميان. (مصدر فارسي).
(٤٢) علم ديني: ديدگاه ها وملاحظات (العلم الديني: الآراء والملاحظات): ٧. (مصدر فارسي).
(٤٣) جوادي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: ١٤٤، إعداد: أحمد الواعظي. (مصدر فارسي).
(٤٤) انظر: جوادي الآملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني: ٧٤، إعداد: أحمد الواعظي. (مصدر فارسي).
(٤٥) انظر: المصدر السابق: ٧٤.
(٤٦) انظر: المصدر السابق: ٧٥.
(٤٧) انظر: المصدر السابق: ٩١.
(٤٨) خسرو باقري، هويّت علم ديني (هوية العلم الديني): ٧١، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ.ش.
(٤٩) المصدر السابق: ٢١٤.
(٥٠) المصدر نفسه.
(٥١) المصدر السابق: ٢١٥.
(٥٢) مجلة معرفت، تحليل وبررسي ديدگاه آيت الله جوادي آملي درباره منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (تحليل ودراسة رأي آية الله جوادي الآملي بشأن منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، العدد ٢٤: ٥٧.
(٥٣) مجلة إسراء، العدد ٢: ٢٥.
(٥٤) انظر: المصدر السابق: ٢٧.
(٥٥) مجلة معرفت، تحليل وبررسي ديدگاه آيت الله جوادي آملي درباره منزلت عقل در هندسه

معرفت ديني (تحليل ودراسة رأي آية الله جوادي الآملي بشأن منـزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية)، العدد ٢٤: ٥٩.

(٥٦) انظر: مجلة إسراء، «شرح بعض مسائل كتاب (منزلت عقل در هندسه معرفت ديني)»، العدد ٢: ٢٩. (مصدر فارسي).

(٥٧) المصدر السابق، العدد ٢: ٣٠.

(٥٨) المصدر نفسه.

هيجل ورؤيته للإسلام والمسلمين

تحليلٌ وتقويم نقدي

د. حسن مهر نيا(*)

المقدّمة

تُعَدّ ظاهرة أسلمة العلوم الإنسانية من أهمّ المسائل التي حظيَتْ باهتمام المفكّرين والعلماء المسلمين على مدى الأعوام المنصرمة، وتمّ النظر فيها من مختلف الزوايا. وفي هذا الشأن يذهب بعض علماء المسلمين إلى الاعتقاد بأنه قبل البدء بإنتاج العلوم الإسلامية، وإعداد مقدّمات تبلور الحضارة الإسلامية الحديثة، من الضروري أن تعمل العلوم الإنسانية على حَسْم موقفها من العلوم الإنسانية الغربية ـ التي تطفّلت على المائدة العلمية للمسلمين على مدى القرون الماضية ـ وتحرِّر نفسها من قيودها وأغلالها الثقيلة مرّةً واحدة، وإلى الأبد. وقد تمّ تقديم الكثير من المقترحات في هذا الخصوص، ويبدو أن المقترح الأقرب إلى الإنصاف والمنهج العلمي هو القراءة الدقيقة والمنصفة والمتناغمة للنصوص التقليدية الغربية، ومناقشة آراء المفكّرين الغربيين في هذا السياق. ومن هنا نسعى في هذا المقال إلى تقديم تحليلٍ ودراسة ناقدة لرؤية (هيجل)[1] عن الإسلام والمسلمين[2].

في معرض دراسة وتحليل المنظومة الفكرية لهيجل حول الشرق بشكلٍ عام، والدين الإسلامي بشكلٍ خاصّ، يجب القول: إن هذه المسألة تظهر في أعماله المتعدّدة والمتنوّعة، وقد تراوحت بين السلب والإيجاب، ولم يتمّ تقديم روايةٍ واحدة ومنسجمة

(*) باحثٌ وأستاذٌ مساعِدٌ في كلِّية پرديس فارابي، قسم الفلسفة الغربيّة، جامعة طهران.

عنها[٣]. ومن هنا يجب علينا في بداية هذا البحث أن نأخذ بنظر الاعتبار الفوارق التي يقدّمها في رؤيته إلى مسألة المسلمين والشعوب الشرقية، ومن ذلك: **أولاً**: الفرق بين الأتراك (العثمانيين) والعرب والفرس (الإيرانيين القوقازيين). **وثانياً**: الفرق بين الإسلام واليهودية والمسيحية. **وثالثاً**: الفرق بين المكانة الثقافية / الاجتماعية، والتاريخية، والقومية / العرقية، والفنية / الجمالية المعرفية، للدين الإسلامي خصوصاً، والشعوب الشرقية عموماً، والالتفات إلى ذلك بشكلٍ كامل. وبعبارةٍ أخرى: إن آراء هيجل في مختلف آثاره حول هذا الموضوع قد بلغت حدّاً من التشويش، بحيث قد يتصوّر القارئ في بادئ الأمر أن هيجل في دراسته للدين الإسلامي يخالف المنهج الفكريّ له بشدّةٍ، وأنه في الأساس إنما يخالف ذات هذا الدين. ومن هنا سوف نتعرَّض في هذا المقال ـ ضمن بحث الرؤية العامة لهيجل حول الإسلام والأفكار الشرقية من الناحية العقلانية والتنويرية ـ إلى بيان دَوْر وآلية هذا الدين من الزاوية الفردية والقومية، والاهتمام بالجانب الفنّي والجمالي وما إلى ذلك، على نحو الإجمال.

١ـ إطلالةٌ عابرة على تاريخ الإسلام من وجهة نظر هيجل

من بين الكتب التي تحدَّث فيها (هيجل) عن الإسلام وخصائصه الدينية والثقافية والاجتماعية كتاب «فلسفة التاريخ». وقد ذهب في هذا الكتاب إلى التعريف بمنزلة التوحيد (وجود الله)، وعبادة الله، والعدالة والمساواة، والمناسك العبادية، وثقافة الاستشهاد والتضحية، ونظائر ذلك، بوصفها من النقاط البارزة في الدين الإسلامي. ولهذه الغاية استهلّ تاريخ الإسلام ابتداءً من هجرة النبيّ محمد‍ﷺ، وختمه بفتوحات المسلمين بعد رحيل النبيّﷺ، في الشامات وإيران ومصر وإسبانيا وجنوب فرنسا، وكذلك في سمرقند والهند. كما تناول في هذا الكتاب البحث عن حقوق المسلمين الجُدُد، وأسلوب تعامل العرب مع مواليهم، وسلسلة الحكومات الملكية في الإسلام، وأسباب انهيارها وسقوطها، وتحدَّث كذلك عن ازدهار الفنّ والعلوم في الشرق، وبناء المدن الكبرى، والتنمية الزراعية والتجارية، وكذلك كيفية انتقال العلم بواسطة المسلمين إلى الغرب، بالتفصيل. ولكنّه توصَّل في الختام إلى خلاصة

مفادُها: إن غرور المسلمين وتكبُّرهم في نهاية المطاف قد اضطرّهم إلى التخلّي عن المناطق التي فتحوها في الغرب، والانسحاب إلى المناطق الآسيوية والإفريقية، حتّى انتهى بهم المآل إلى الخروج من صفحة التاريخ[٤]. ومن هنا يجدر بنا، قبل تحليل ومناقشة رؤية هيجل حول الإسلام، أن نشير باختصارٍ إلى اتجاهه في هذا الشأن.

إن من الأبحاث التي تناولها هيجل في أغلب كتبه بحث التوحيد في الإسلام، وعبادة الله الواحد. ومن هنا نجده يقول في موسوعة (العلوم الفلسفية) في هذا الشأن: «إن الفلسفة التي تدَّعي أن الله وحده هو الموجود يجب في الحدّ الأدنى عدم لحاظها بوصفها فلسفة إلحادية (مثل: سبينوزا). وحتّى القبائل التي تعبد القرود والأبقار، بل وحتّى التماثيل الحجرية والمعدنية، وتعتبرها آلهةً، يمكن اعتبارها ذات دينٍ»[٥].

ومن هنا فإنه يميل إلى فصل الإسلام عن سائر الأديان، ويعمل بشكلٍ وآخر على إظهار نقاطه الإيجابية. وفي ذلك يقول: «إن الإسلام لم يكن يُشبه الهندوسية، ولا كان يسعى إلى الانغماس في المطلق حدّ الرَّهْبَنَة؛ لأن هذه الناحية الذهنية في الإسلام تمثّل أمراً حيوياً، ولا متناهياً، قوّة تدخل إلى الحياة المادّية لغايةٍ سلبية تماماً، وتقوم بالتدخُّل في شؤون العالم. كما أن موضوع ومتعلّق العبادة في الإسلام عقلانيٌّ مَحْضٌ، وليس خيالياً أو وَهْمياً؛ لأن عبادة المثال الذي يرمز إلى الله مرفوضٌ في الإسلام بالمطلق. بل إن عبادة «الواحد» هو القاسم المشترك الوحيد الذي يوحِّد بين جميع الموجودات... كما يعمل الإسلام على إلغاء جميع القيود والتكتُّلات والاختلافات الطبقية، ولا يقول بتفضيل قومٍ على قوم، وإنما يرى المعيار الوحيد في التفاضل هو الإيمان والتقوى[٦]. وفي هذا الدين يتجلّى الهيام بالواحد الأحد ـ بعد الإيمان به ـ، من خلال القيام ببعض المناسك والأعمال العبادية، من قبيل: المبادرة إلى الصوم والزكاة وما إلى ذلك ممّا تشتمل عليه الأوامر والنواهي في الإسلام، إلاّ أن الأفضل والأسمى هو التضحية بالنفس من أجل الحفاظ على الإيمان، أو الاستشهاد من أجله في الحرب، وبذلك يمكن للشهيد أن يضمن الجنّة»[٧].

ثم يواصل هيجل هذا البحث متحدِّثاً عن هجرة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله من مكة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة سنة ٦٢٢م (بوصفها بداية تاريخ المسلمين)، والفتوحات

العربية الكبرى في عهد الخلفاء الثلاثة الأوائل، وصولاً إلى اندحارهم في نهاية المطاف على يد (شارل مارتيل)[٨] سنة ٧٣٢م، قريباً من مدينة تور الفرنسية.

«كما فتح المسلمون في الشرق سمرقند وأجزاء من الجنوب الغربي لآسيا الصغرى، وتمكّن الغزنويّون من الاستيلاء على شبه القارّة الهندية تقريباً، وامتدّت رقعة حكم (السلطان محمود الغزنوي)[٩] إلى كابول، حيث كان يقطن الشاعر (أبو القاسم الفردوسي)[١٠] هناك[١١]. إن هذه الفتوحات ـ التي اقترنت بانتشار الدين الإسلامي ـ قد حدثت بسرعةٍ فائقة... لقد أدّى الفتح الإسلامي إلى سيادة الثروة، وحصول الأسرة الملكية الحاكمة على امتيازاتٍ خاصة، كما أدّى ذلك إلى اتحاد الناس. بَيْدَ أن جميع ذلك لم يكن سوى أمراً عابراً، أو نقشاً على الرمال، ولم يكن مفيداً سوى للحظة الحاضرة»[١٢].

ثمّ أشار هيجل بعد ذلك إلى الحكومات الملكية التي حكمت هذه المنطقة (مثل: الغزنويين، والسلاجقة، والإمبراطورية العثمانية)، معتبراً أن تاريخ هذه الحكومات والدول يمثّل تاريخ أفول الإسلام.

«إن جميع هذه السلالات الملكية كانت بحاجةٍ إلى حدود وثغور طبيعية وثابتة، إلاّ أنها لم تنتج سوى الفساد والاضمحلال، وباد مؤسِّسوها بسهولةٍ... إن الإمبراطوريات الكبرى للخلفاء لم تعمِّر طويلاً؛ إذ لا يمكن لشيءٍ في الأساس أن يدوم في التاريخ؛ فقد انهارت الإمبراطورية العربية بشكلٍ متزامن مع سقوط الفرنجة، وقد تمّ تحطيم العروش على يد العبيد وجمعٍ غفير من المهاجمين (المغول والسلاجقة) الجُدُد، وتمّ تأسيس ممالك جديدة. وقد تمكّن العثمانيون في نهاية المطاف من بناء إمبراطوريتهم الثابتة والقويّة، وأسَّسوا جيشاً كبيراً من المقاتلين المشاة... ولكنْ عندما غرق الشرق في آفة العُجْب والغرور سقط في أسوأ أنواع الفساد، وأكثرها مدعاةً إلى الخجل. وقد تراجع الإسلام حالياً إلى أجزاء من آسيا وإفريقيا، ولم تبْقَ له في أوروبا سوى مساحاتٍ صغيرة احتفظ بها؛ بدافع من الحسد والمكابرة في مواجهة القوّة المسيحية. وأما حاليّاً فقد تمّ تهميش الإسلام منذ فترةٍ بعيدة عن مراحل تاريخ العالم، واكتفى بالانسحاب إلى مجاله الشرقيّ البعيد؛ ليكمن هناك بهدوءٍ»[١٣].

بَيْدَ أن (هيجل) رغم انتقاده للاتجاه الديني والتاريخي للمسلمين في هذه المرحلة، إلاّ أنه بعد هذه الأبحاث التاريخية يشير إلى دَوْر وموقع المسلمين في نشر العلم والفنّ والثقافة، ولا يتجاهل ذلك.

«إن الشوق والعلاقة الشمولية والجامعة التي لا يمكن لشيءٍ أن يحدّها لا يمكن العثور عليها إلاّ في الشرق؛ وذلك إذ نشهد ازدهار الفنّ وسائر العلوم بين المسلمين، بالتزامن مع سرعة فتوحهم في العالم الإسلامي. وعلى الرغم من أن الفاتحين في بداية الأمر كانوا يحطّمون في طريقهم كلّ شيءٍ ينتمي إلى العلم والفنّ، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما فعله عمر من إتلاف مكتبة الإسكندرية العظيمة، حيث رُوي عنه قوله: «إن هذه الكتب لا تخلو من أحد أمرين؛ فهي إما أن تشتمل على ما ورد في القرآن فلا حاجة لنا بها؛ أو أنها تشتمل على ما لم يَرِدْ ذكرُه في القرآن فلا خير فيها، وفي كلتا الحالتين لسنا بحاجةٍ إليها». ولكنْ لم تَمْضِ فترةٌ طويلة بعد ذلك حتّى سارع العرب إلى نشر العلم والفنّ، حتّى بلغت إمبراطوريتهم في عصر خلافة المنصور [الدوانيقي] وهارون الرشيد الذروة في التقدُّم والازدهار... وانتقل العلم والمعرفة ـ ولا سيَّما علم الفلسفة ـ إلى الغرب بواسطة العرب. إن الشعر البديع والخيال الحُرّ المقتبس من الشرق كان صداه يتردَّد بين الألمان. وقد دفعت هذه الحقيقة في نهاية المطاف بـ «غوته»[١٤] إلى الالتفات نحو الشرق، وألهمَتْه أن يكتب قصيدة «عقد اللآلئ الشعرية» في ديوانه الشرقي / الغربي»[١٥].

٢ـ دور الإمبراطورية الفارسية في التاريخ الإسلامي

إن من بين الأبحاث الهامّة الأخرى التي يُشير إليها (هيجل) في معرض بحثه عن الدين الإسلامي، ويعتبرها من جملة المراحل والفصول الذهبية في تاريخ الإسلام، هو دَوْر وأثر الإمبراطورية الفارسية في تطوير الثقافة والحضارة الإسلامية ونشر العلم. يرى (هيجل) أن الإمبراطورية الفارسية كانت إمبراطوريةً بالمعنى الحديث، وأنها كانت شبيهةً بما عليه واقع ألمانيا في القرن الثامن عشر الميلادي، وكذلك كانت شبيهةً بالإمبراطورية الواسعة التي خضعت لسلطة نابليون[١٦] [بونابرت الأوّل][١٧].

«يبدو لنا أن هذه الإمبراطورية كانت تتألّف من عددٍ من الولايات التابعة لدولة مركزية، وكان لكلّ واحدةٍ من هذه الولايات سلوكها الخاصّ وقوانينها المستقلّة والمنفصلة عن المركز وسائر الولايات الأخرى. وكما هو شأن الضوء في منح النور لكلّ شيءٍ وتزويده بالقوّة والطاقة كان هذا هو شأن الإمبراطورية الفارسية، حيث أعطت الطاقة والقوّة إلى الكثير من الشعوب والأمم، وسمحت لكلٍّ منها أن يحتفظ بخصائصه الذاتية والخاصّة به... وكانت هذه الإمبراطورية تتألّف من الكثير من الأحرار [غير المستعبدين](18)... كان نظام الحكم الملكي هو النوع الوحيد ـ من بين أنظمة الحكم ـ الذي يناسب الإمبراطورية الفارسية. وطبقاً لما يدّعيه (هيرودوتس)(19) لم يكن الفرس يعبدون الأصنام، وكانوا يحاربون الوثنية، كما كانوا ينتهجون سياسة التسامح مع جميع الأديان، وإنْ كانوا يعمدون إلى تدمير المعابد اليونانية لاشتمالها على الأصنام الذهبية. نشاهد عند الفرس نوعاً من النزاع بين النور والظلام، حتّى يتمّ الاتحاد عندهم في نهاية المطاف في الأمر المطلق(20)... وفي الأراضي الواقعة تحت سيطرة الإمبراطورية الفارسية، وفي الحدود الجغرافية لهذه الأمّة، كانت المنطقة اليهودية (فلسطين القديمة) إحدى المناطق التي يستوطنها اليهود، وكان مفهوم النور الذي أصبح في الإمبراطورية الفارسية مادّةً للفصل بين الشرق والغرب قد ارتقى بين اليهود إلى مرحلة «يهوة»(21)... من خلال نظرية النور الفارسية تحقّقت رؤية معنوية وروحية إلى الأشياء، وانفصلت الروح هنالك عن الطبيعة. وعلى هذا الأساس فإننا نشاهد العالم الخارجي حُرّاً للمرّة الأولى، حيث الشعوب غير مستعبدةٍ، بل إنها تمتلك أموالها وأشياءها وقوانينها ومعتقداتها الدينية. وبطبيعة الحال إن هؤلاء؛ حيث لم يكن باستطاعتهم تشكيل المؤسّسات الموجودة في الإمبراطورية بأنفسهم، أو اتّخاذ القرار في ما يتصرّفون به ـ ولذلك لم يكونوا يتمتّعون بالحرّية الكاملة مقارنة بالإغريق، وكان الذين يضعون القوانين لهم لا يُشركونهم في وضع القوانين ـ، لم يكونوا قد وصلوا بعد إلى مرحلة البلوغ الفكريّ التامّ»(22).

ولكن على الرغم من عظمة الإمبراطورية الفارسية، إلاّ أن (هيجل) يرى أن هذه الإمبراطورية؛ حيث لم تتمكّن من إقامة روحٍ متّحدة من الناحية السياسية، قد

أبدَتْ ضعفاً بالمقارنة إلى الإمبراطورية اليونانية، وقد تسبَّبت الخصائص الأخلاقية الثقيلة وغير المنظّمة لدى الطبقات المتعدّدة في هذه الإمبراطورية إلى عدم التناغم فيما بينها، وانهيارها في نهاية المطاف.

٣ـ تحليل وتقييم الاتجاه العامّ لهيجل بالنسبة إلى الإسلام

إن (هيجل) ـ كما نعلم ويذهب الكثير من المختصّين في تراثه ـ هو من الفلاسفة الغربيين، حيث يعرف في الغرب بوصفه فيلسوفاً قومياً متطرّفاً، وقد طغت هذه المسألة على منظومته الفكريّة، ولا سيَّما منها تلك التي تتعلق بتفكيره الديني والسياسي[٢٣]. ولكنْ حيث إن موضوع هذا المقال يخصّ الفكر الديني لـ (هيجل) حول الإسلام فقط (وليس منظومة الفكر الديني له بشكلٍ عامّ)[٢٤] فإننا نقتصر هنا على تناول هذا المجال الخاصّ.

بالتوازي مع بحث أقاليم من قبيل: القارّة الإفريقية، وبلدان مثل: الهند والصين، عمد هيجل في كتبه (من قبيل: فلسفة التاريخ، ومحاضرات في فلسفة الدين، وكذلك موسوعة العلوم الفلسفية) إلى بحث الأديان البدائية، مثل: الهندوسية، والكونفوشيوسية، والبوذية، بوصفها أديان سحرٍ وشعوذة، كانت موجودةً في مرحلة أديان ما قبل الحقبة التاريخية، ثم انتقل بعد ذلك ـ ولا سيَّما في فلسفة التاريخ ـ إلى دراسة الحضارات اليونانية / الرومية والجرمانية، وانتقل في فلسفة الدين إلى الحديث عن الأديان الأوّلية (الدين الجمالي عند الإغريق، والدين الجلالي عند اليهود)، ثم «المسيحية» (بوصفها الدين الأكمل)، دون أن يتعرَّض في أيّ موضعٍ من كتبه إلى الدين الإسلامي بشكلٍ مستقلّ[٢٥]. ومن هنا يذهب بعض الباحثين والمحلّلين إلى الاعتقاد بأن الإسلام في بيان هيجل قد زال ببساطةٍ من الروح العالمية.

على الرغم من أن كلّ واحدٍ من هذه الأبحاث جديرٌ بأن نفرد له دراسةً نقدية مستقلّة، إلاّ أن أدنى ما يمكن لنا أن نصف فيه تجاهل أو قلّة اهتمام هيجل بالدين الإسلامي والفرس، في هذه التقسيمات الدينية والحضارية ـ بالنظر إلى زعمه أنه فيلسوفٌ بنّاء، وأن فلسفته تدعو إلى التصالح والسلام ـ، هو القول بأن هذا التجاهل

محلٌّ للتساؤل[٢٦]؛ إذ لو كان هذا التجاهل منه للإسلام ناشئاً من عدم معرفته بهذا الدين والحضارة الإيرانية لن يكون هناك ما يدعو إلى القلق أبداً. ولكنّ المشكلة تتجلّى عندما ندرك أنه كان يمتلك على ما يبدو مصادر جيّدة في هذا الشأن. ومع ذلك فإنه يصف العثمانيين عموماً بوصفهم قوماً بربريين، والمغول بوصفهم قوماً بعيدين كل البُعْد عن الثقافة والحضارة، وزنوج إفريقيا الشمالية ـ الذين استولوا على الأندلس ـ بوصفهم عِرْقاً متدنّياً وخارج مسرح التاريخ[٢٧]، ولا يذكر المسلمين إلاّ في موردٍ واحد أو موردين، بعباراتٍ تحمل شيئاً من التعريض الكنائي، ورُبَما انطوى بعض تلك العبارات على إهانةٍ واحتقار، إلى الحدّ الذي يذهب معه حتّى الباحثون المناصرون له، من أمثال: (فريدريك تشارلز بايزر)[٢٨]، إلى الادّعاء بأن تصريحاته بشأن الصينيين والهنود وحُمر الجلود[٢٩] تمثّل مصداقاً صارخاً للعنصرية التي يجب على النزعة التاريخية أن تحرِّرنا منها[٣٠].

وبطبيعة الحال قد تمّ طرح الكثير من الآراء في هذا الشأن لصالح وطالح هيجل. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن (رينهارد لويس)[٣١] يعتبر عدم البحث عن الإسلام ضمن الأديان العالمية عند هيجل «نقطة ضعفٍ جوهريّة» في سجلّه، في حين سعى بعض الأشخاص الآخرين، من أمثال: (شولين)[٣٢]، إلى إبراز دَوْر الإسلام بوصفه «آخر أساتذة الغرب» في المنظومة الفكريّة لهيجل. كما أن باحثين آخرين، من أمثال: (هارديانتو)[٣٣]، يرى أن هذا التنقيح غير التاريخي للإسلام قد وضع هيجل أمام مشكلةٍ أبديّة على شكل متناقضةٍ ابتدائية؛ بسبب شبهه بالدين المنافس له (أي المسيحية). وهناك مَنْ يذهب ـ من خلال التركيز على الرؤية الجمالية في تفكير هيجل ـ إلى اعتبار ثنائه وإعجابه بالشعر الفارسي يمثّل نوعاً من المصالحة مع الإسلام أو الحضارة الإيرانية؛ وذلك لأن هيجل يضع شعراء، من أمثال: المولوي وحافظ والفردوسي، في مكانةٍ مساوية لـ «غوته»[٣٤]. وعلى الرغم من ذلك فإنه؛ بسبب خلفيته القومية والعنصرية تجاه العِرْق الآري، يؤكِّد ـ في كتابه (فلسفة التاريخ) عند البحث في الحدود الجغرافية للمسلمين في الغرب ـ على هذه النقطة، قائلاً: «تراجع الإسلام حالياً إلى مناطق من آسيا وإفريقيا، وإن تحمُّل تواجده في أجزاء من أوروبا يأتي بدافعٍ

من الحسد والمكابرة في مواجهة القوّة المسيحية. وقد تمّ مَحْو الإسلام من صفحة التاريخ إلى الأبد، وقد اكتفى بالانسحاب إلى مجاله وبُعْده الشرقي؛ ليكمن هناك بهدوءٍ»[٣٥].

وفي الحقيقة لم تكن هذه هي المرّة الأولى التي يعبِّر فيها هيجل عن موقفه السلبي من الحضارة الإسلامية، بل سبق له في شهر أيلول من عام ١٧٨٨م، وفي كلمة تخرُّجه من المرحلة الإعدادية ـ وكان له من العمر في حينه ١٨ سنة فقط ـ حيث ألقى كلمةً قصيرة قبل دخول الجامعة، انتقد فيها الواقع التعليمي في الإمبراطورية العثمانية[٣٦]، رغم أن هذا الأمر يأتي قطعاً من عدم رغبة المسؤولين الأتراك بانخراط مواطنيهم في السلك التعليمي في تلك المرحلة، الأمر الذي دفع هيجل ـ الطالب ـ إلى وصف الشخصية الخاملة للأتراك المسلمين من الناحية التربوية[٣٧] بالتخلُّف[٣٨]. إن هذه الانتقادات ـ سواء أكانت صحيحةً أم خاطئة ـ تدلّ في الحدّ الأدنى على هذا الادّعاء، وهو أنه في الحياة الفكرية لهيجل يُنْظَر بشكلٍ مبكّر إلى موقع المسلمين تجاه غير الأوروبيين بوصفه موقعاً معادياً ومخاصماً للثقافة. إن هذه الرؤية قد دفعت هيجل حتّى آخر حياته لكي يرى مفردة التركي مرادفةً لمفردة البربري.

ومن بين الأسباب التي صاغت الموقف السلبي لهيجل تجاه العالم الإسلامي (ولا سيَّما الأتراك العثمانيين) هو مصادره الخبرية في تلك المرحلة؛ إذ كان هيجل ـ كما نعلم ـ قد شغل في (بامبيرغ) منصب رئيس تحرير صحيفة آنذاك، وظلّ في هذا المنصب لما يقرب من سنةٍ، وكان يقوم يومياً بتنقيح الكثير من المقالات التي تطبع في الصحف المحلّية. ومن هنا يبدو أن المعلومات التي كانت تصل إليه من هنا وهناك قد دفعته إلى تكوين صورةٍ عامّة قاتمة، لا عن الأتراك فحَسْب، بل عن المسلمين جميعاً؛ بوصفهم متخلِّفين، وأن يتنبّأ بأن الإسلام سوف «يزول من مسرح التاريخ». يذهب بعض الباحثين والمحلّلين إلى القول بأن المصادر التي كانت متوفِّرة لديه في تلك المرحلة عن الإسلام يمكن تقسيمها إلى مجموعتين، وهما:

أ ـ المصادر التي نعلم على وجه اليقين أن هيجل قد قرأها؛ وذلك لأنه قد أحال إليها في مؤلَّفاته.

ب ـ المصادر التي يُحتمل أن يكون هيجل قد قرأها[٣٩] [٤٠].

وهناك بين هذه المصادر ما يُمجِّد ويُبجِّل الحضارة الإسلامية في البلقان، كما نجد ذلك في تقرير ـ القنصل الفرنسي في تركيا ـ (تشارلز بيسونيل)[٤١]، وبعضها الآخر يحمل صورةً سلبية وقاتمة جدّاً عن هذه الحضارة. ومع ذلك فإننا لا نملك أيّ معلومةٍ تثبت أن هيجل قد قرأ كتاب (بيسونيل)، أو أنه قد اكتفى بمجرّد وضعه في بعض رفوف مكتبته لسنواتٍ طويلة، دون قراءته.

ومن المؤرِّخين الذين اطلع هيجل على أعمالهم المحقِّق والدبلوماسي السويسري (جوهانس فون مولر)[٤٢]؛ إذ نعلم أن هيجل قد بعث له سنة ١٨١٧م رسالةً، يطلب فيها منه تزويده بكتابه «التاريخ العامّ»[٤٣]، وهو الكتاب الذي اقترح على كلٍّ من صديقَيْه: (نيتامر)؛ و(راس)، قراءته. إن هيجل لم يقف في هذا الكتاب على مجرّد وصف كامل أو إيجابي نسبياً حول الإمبراطورية العثمانية فحَسْب؛ (إذ تمّ وصف الأتراك في هذا الكتاب مراراً بأنهم محاربون يتحلّون بالشجاعة والفروسية)، بل احتوى كذلك على ومضةٍ من أهمّية الحكومة العثمانية في التاريخ الأوروبي الحديث أيضاً. يُضاف إلى ذلك أن الرواية التاريخية لمولر تقترن في الغالب بقصصٍ تحكي نضج وذكاء الأتراك. ومع ذلك كلّه من الصعب الحكم على ما إذا كانت جميع آراء هيجل بشأن بربرية الأتراك وعدم ارتباط الإسلام بالعالم المعاصر مقتبسةً من كتاب (جوهانس فون مولر) أم لا، بل في غاية الصعوبة. ورُبَما كان سبب جفاء هيجل تجاه المسلمين، وضنّه عليهم بنسبة أيّ مستوىً من التقدّم الثقافي والأخلاقي والسياسي إلى أقرب المجاورين إلى أوروبا، يعود إلى أعمال (غيبون)[٤٤]؛ وذلك لكونه مؤرِّخاً إنجليزياً ينسب أفول الإمبراطورية الرومية إلى ظهور الإسلام بوضوحٍ، وقد وصف الإسلام بأنه أحد أكثر الثورات خلوداً. ولكنْ هناك اختلافات جوهرية بين مفسِّريه في هذا الشأن. فقد ذهب بعضٌ إلى أن هيجل قد أخذ المحتوى الجوهري لـ (غيبون)، وترك جزئيات مطالبه. وبعبارةٍ أخرى: يرى هؤلاء أن هيجل قد جهد على الدوام في انتقاء الأمور السلبية في هذه الأعمال؛ لتوظيفها في قراءته عن العالم الإسلامي، وأهمل الأمور الإيجابية. إلاّ أن هناك مَنْ يخالف هذا الرأي. ومن ذلك، على سبيل المثال: في مقالة

(دراسة أدنبورغ) ـ ولا سيَّما في السنوات التي قرأها هيجل بمثابرة خاصّة (١٨١٧ ـ ١٨٢٠م) ـ يُعَدّ العثور على أيّ خصوصيةٍ إيجابية حول المسلمين عمد هيجل إلى اقتطاعها أمراً بالغ التعقيد. وفي مقاسٍ أدنى يمكن بيان هذا الشيء بالنسبة إلى المصادر التي عمد هيجل إلى توظيفها بشكلٍ مهين في ما يتعلّق بتاريخ فلسفة العرب. ومن بين هذه المصادر (يوهان بوهل)[٤٥]، حيث استفاد هيجل من مطالبه في كتابه (محاضرات في تاريخ الفلسفة)[٤٦]. من المستبعد جدّاً أن يكون رأي (يوهان بوهل) ـ حول «تطرُّف» الشرقيين، وتبعيّتهم العمياء وعبوديتهم المنقادة لأرسطو ـ هو الذي تسبَّب بتكوين مقدّمات الرؤية السلبية لدى هيجل عن المفكّرين العرب. رغم أنه لا بُدَّ من الإشارة إلى هذه الحقيقة أيضاً، وهي أن هيجل قد تجاوز الخصائص الإيجابية التي اعتبرها (يوهان بوهل) من خصائص الفلسفة الإسلامية، واكتفى بَدَلاً من ذلك في كلّ قسمٍ من دروسه بتخصيص سطرٍ واحد لابن رشد وابن سينا. وعلى هذا الأساس يجب الاعتراف بأن اتجاه هيجل بالنسبة إلى العالم الإسلامي يجب دراسته بشكلٍ نصّي، وبشكلٍ معرفي أيضاً. ومع ذلك كلّه فإن الموضع الأفضل الذي يمكن من خلاله تقييم رؤيته إلى الإسلام والمسلمين هو المقالات التي عمل على تنقيحها ونشرها في الصحيفة المحلّية في الفترة الزمنية ما بين آذار ١٨٠٧م إلى تشرين الأول ١٨٠٨م[٤٧]. إن هذه الصحيفة المحلّية، التي كانت تصدر في أربع صفحات، هي في الواقع باقةٌ منتخبة من مختلف التقارير المنشورة في سائر الصحف الألمانية وغير الألمانية. وكانت هذه الصحيفة تُعْنَى **أولاً**: بتغطية أحداث الإمبراطورية العثمانية في فترة مسؤولية هيجل، ومن هنا كان بعض أعداد هذه الصحيفة يخصّص من صفحتين إلى أربع صفحات لتغطية الأحداث التركية. ولذلك حتّى إذا افترضنا زوال (إسلام هيجل) من صفحة التاريخ، إلاّ أن الإسلام ـ من دون شكٍّ ـ لم يكن قد زال من صفحات جريدة بامبيرغر. **وثانياً**: إن الاتجاه أو المَيْل العامّ للتقارير التي عمد هيجل إلى انتخابها بشأن الإمبراطورية العثمانية من مختلف الصحف جديرةٌ بالاهتمام جدّاً. وعلى الرغم من أن هيجل عندما قَبِل بشغل منصبه في الصحيفة قد تعهَّد بأن لا يسمح لآرائه السياسية أن تخلّ بحيادية الصحيفة، أثبت المحقّقون أن تناغم هيجل مع نابليون قد لعب دَوْراً بالغ

الأهمّية في تعزيز التوجُّهات والميول الفرنسية للصحيفة. إن الرؤية السلبية لهيجل بالنسبة إلى العثمانيين لم تعكس صورةً ظالمة وقاسية عنهم، بل على العكس كانت بعض المقالات التي يختارها هيجل للصحيفة في الواقع تنحاز إلى الأتراك إلى حدٍّ ما. وعليه رُبَما كان زوال (إسلام هيجل) من مسرح التاريخ يعني أن دَوْر الإسلام في عقلانية وتنويرية المرحلة الحديثة قد تضاءل نسبيّاً من وجهة نظره.

أ ـ الإسلام بوصفه تجلِّياً ناقصاً وانتزاعياً للروح المطلقة

على الرغم من جميع السلبيات الموجودة في آراء هيجل حول الإسلام، ويُعَدّ بعضها نتيجةً للظروف الثقافية والاجتماعية الحاكمة على الإسلام الشائع بين الأتراك العثمانيين، والمتأثِّرة بسوء الظنّ المتفشّي في الآثار والأعمال التي كانت بمتناول يده، يمكن العثور في أعمال هيجل على الكثير من النقاط الإيجابية أيضاً. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه يذهب في كتابه (محاضرات في فلسفة التاريخ) إلى القول: «إن الشخص المسلم ليس مثل الفرد الأوروبي في امتلاكه لآراء مختلفة. فإذا كان الأوروبي مزيجاً معقَّداً من مختلف العلاقات فإن المسلم إنما هو كلٌّ[٤٨]، ومجرّد كلّ»[٤٩].

وبعبارةٍ أخرى: إذا كان هيجل في عام ١٨٢١م يصف العرب بأنهم «أُمِّيون» فإنه بعد ذلك بسنةٍ، وفي كتابه (محاضرات في فلسفة التاريخ)، يعبِّر عن المسلمين بأنهم أصحاب الفضل في «ازدهار الشعر وجميع العلوم» في عصره. وكذلك في كتابه (محاضرات في فلسفة الدين) يعمد إلى تعريف الإسلام بوصفه الدين الذي ترتبط فيه البشرية بالواحد بمنزلة الوعي الذاتي الانتزاعي بالكامل. أو أنه يُشيد بمخالفة الإسلام للطبقية الاجتماعية والانتصار للعامّة، مؤكّداً على أن الإسلام أتاح للعثمانيين والمماليك أن يؤسِّسوا بواسطة العبيد حكومات تثير الإعجاب، «وكان بإمكان الفرد أن يكون عبداً مملوكاً في لحظةٍ، ليغدو ملكاً وسلطاناً يحكم إمبراطورية مترامية الأطراف في لحظةٍ أخرى»[٥٠].

ويبدو أنه بعد عام ١٨١٧م ـ حيث يتحدَّث هيجل في بعض الموارد عن الإسلام ـ يؤكِّد بتفصيلٍ تامّ على استياء الإسلام من الأمور الجزئية[٥١]. ومن ذلك، على سبيل

المثال، أنه في محاضرات عام ١٨٢٤م في مجال فلسفة الدين يقول لنا: «إن الإسلام دين التنوير، ودين الفكر، ودين التفكير الانتزاعي»[٥٢]؛ أو يُشير ـ مثلاً ـ في محاضرات فلسفة التاريخ إلى أن «الإسلام كان على الدوام كياناً ذا صبغةٍ واحدة بسيطة ومنتشرة، وقوّة ذات بُعْدٍ واحد، وإن انتشاره المتسارع في مناطق حوض المتوسّط يكمن تماماً في بُعْده عن التعقيد»[٥٣]. ومن هنا إذا أردنا التزام جانب الإنصاف وجب علينا القول بأن هناك موارد دفع فيها التنوير بهيجل إلى اعتبار المسيحية ديناً آخر موازياً للإسلام. ونجده هنا يُشير حتّى إلى بعض موارد الظلم التي ارتكبت بحقّ المسلمين أحياناً[٥٤]. وبالإضافة إلى ذلك نشاهد في الكتابات الأولى التي كتبها هيجل في أوّل شبابه يتحدَّث عن الأخلاق بوصفها الهدف الأصلي من الدين، ويستشهد بالسيد المسيح والنبيّ محمدﷺ جنباً إلى جنبٍ، وفي جملةٍ واحدة[٥٥]. كما أنه في محاضرات فلسفة الدين، يضع «حروب المسلمين» بموازاة «الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت»[٥٦].

ومع ذلك، وعلى الرغم من أن هيجل يعتبر الإسلام تجلّياً انتزاعياً ناقصاً عن الروح المطلقة في زمانه، يبدو في المجموع أنه يرى في الإسلام خطراً جادّاً على المسيحية والمجتمع البشري. وبالإضافة إلى ذلك فإنه على الرغم من أسلوبه المَرِن في معرض حديثه عن الفرس[٥٧]، إلاّ أنه يتحدَّث عن الإسلام بوصفه خلأً اجتماعياً. يرى هيجيل في توحيدية الإسلام خطراً من شأنه في نهاية المطاف أن يؤدّي إلى «إزالة جميع أنواع الطبقية»، وأن هذا الخطر لا يقتصر على تهديد مجتمع هيجل فقط، بل هو أشدّ من ذلك بكثيرٍ، ويمكنه أن يتحدّى مجمل فهمه للهوية.

«في الإسلام تزول جميع القيود. وفي هذا التوحيد تنهار جميع جهات الفردانية، وكذلك الاختلافات الطبقية، والحقوق النسبية، ولن تكون هناك أيّ محدودية سياسية فردية... وإن هذا الأمر سيكون في ظهوره الذاتي محطّماً ومدمِّراً»[٥٨].

ومن هنا فإن ما يذهب إليه هيجل من إنكار التاريخ في مورد الإسلام ينشأ إلى حدٍّ ما من رؤية الإسلام في القضاء على الاختلافات الطَّبَقية والاجتماعية، وهي الاختلافات الاجتماعية التي تصوغ رؤية هيجل حول التاريخ الطليعي والمتقدِّم.

ب. الإسلام بوصفه نموذجاً وشكلاً من أشكال اليهودية

كما أن هيجل، في محاضراته اللاهوتية في أوّل شبابه حول تبويب الأديان، كان يصنِّف الإسلام ـ طبقاً لرؤيته المسيحية ـ بوصفه امتداداً لليهودية[٥٩]. فنجد أنه في محاضرات فلسفة الدين ـ وفي إطار بيان النقاط المشتركة بين الإسلام واليهودية ـ يُشير إلى مسألة ارتباط أتباع هاتين الديانتين بالله بوصفه إلهاً واحداً شخصيّاً، ويقول: «نحن إنما نرى تطوّر أصل التوحيد المَحْض مع فكرة التكامل بين اليهود؛ إذ إنهم وحدهم الذين قاموا بالثناء على الواحد بوصفه موضوعاً للتأمُّل والتدبُّر... ومع ذلك فقد كانت هذه فردية أخلَّتْ بعبادة يهوة؛ لأن يهوة إنما كان إله ذلك الواحد؛ إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وإن الله إنما عاهد اليهود، وأظهر نفسه لهؤلاء دون غيرهم. وهو الارتباط الخاصّ الذي أُقيم لاحقاً مع المسلمين[٦٠] أيضاً»[٦١].

كما أنه قال في موسوعة العلوم الفلسفية في هذا الشأن: «لقد كانت اليهودية هي أوّل مَنْ وصف الله بـ (الربّ)، ثمّ تلاها الدين الإسلامي في ذلك، وإنما تمّ تفسير الله أساساً بالربّ. إن نقص هذه الأديان بشكلٍ عامّ يكمن في هذه الحقيقة، وهي أن المتناهي لا يحصل هنا على حقوقه، ومع محافظته على تناهيه لنفسه تتبلور خصوصية الشرك وعبادة الأوثان، وتَبَعاً لذلك تظلّ الأديان القائمة على الشرك وتعدُّد الآلهة باقية على حالها»[٦٢].

يرى هيجل أن عبادة الواحد هي الهدف الغائي الوحيد للمسلمين، وإن هذا «الواحد» يشتمل في الواقع على خصائص الروح. ومع ذلك؛ حيث تقوم «الأنفسية» بإجهاد نفسها من أجل الانحلال في متعلق إرادتها، يبتعد هذا الواحد عن أيّ نوعٍ من أنواع المحمول الانضمامي، إلى الحدّ الذي لا تتحرَّر فيه الأنفسية بدَوْرها من الناحية المعنوية، ولا تبقى من ناحيةٍ أخرى موضوعاً ومتعلّقاً للثناء الانضمامي.

وكما نلاحظ فإنه تَبَعاً لتناقضات هيجل حول الإسلام يعود في هذه الأعمال مجدّداً ليصف المسلمين بأنهم أعداء التقدُّم، ويعرِّفهم في بعض الأحيان بأنهم أعداء السيد المسيح، وهي العبارة التي لا يمكن فهم محلّها من الإعراب بوضوحٍ في مجمل المنظومة الفكرية لهيجل. ومن ذلك ـ مثلاً ـ أنه يقول، في محاضرات عام ١٨٢٤م،

بشأن فلسفة الدين: «إن المسيحية تجد ضدّها في [الدين المحمدي]؛ لأن الإسلام يشغل دائرة تضاهي دائرة الدين المسيحي. إن الإسلام دينٌ روحاني، كما هي الديانة اليهودية، إلاّ أن إله الإسلام إنما يُعْرَف من خلال المعرفة الانتزاعية للروح»[٦٣].

في حين أنه في موسوعة العلوم الفلسفية يعتبر الإسلام واليهودية من الأديان الوَثَنيّة والمشركة، ويقول: «عندما يتحدَّث سبينوزا[٦٤] عن الله بوصفه الحقيقة الوحيدة فإن إله سبينوزا هذا ليس إلهاً حقيقياً. ومن هنا يجب مؤاخذة جميع الفلاسفة ـ الذين لا يذهبون في فلسفتهم إلى أبعد من بعض حدود الأفكار الشِّرْكية ـ بوصفهم من أتباع الأديان الوَثَنية والملحدة. إن هذه الأديان لا تشمل اليهودية والإسلام فحَسْب ـ لأنهما يعتبران الله مجرَّد ربّ العالم ـ، بل تشمل حتّى الكثير من المسيحيين، الذين يعتبرون الله بوصفه موجوداً متعالياً وميتافيزيقياً، ولا يمكن التعرُّف عليه»[٦٥].

كما تبرز الهوية المسيحية لهيجل في بعض الأحيان من خلال وضعه المسلمين واليهود في خانةٍ واحدة ـ ولو لأسباب مختلفة ـ؛ بوصفهم من المنكرين للسيد المسيح؛ وذلك لأنه يرى أن هذه الأديان تدعو إلى عبادة إله «ليس له محتوى». ومن الملفت جدّاً أن نقف على الموارد التي يصف فيها (هيجل) المسلمين بأنهم الصورة الجديدة المنقّحة عن اليهود. وفي التاريخ المختصر لهيجل عن الفلسفة الإسلامية لا يكتفي بالإحالة إلى المصطلحات العربية باللغة العبرية فقط، بل إنه يقدّمها إلى القارئ الألماني على طَبَقٍ من الحروف العبرية أيضاً. ولكنْ على الرغم من سعي هيجل إلى وضع الإسلام واليهودية في كفّةٍ واحدة، فإنه يذهب في مواضع متعدّدةٍ من بعض أعماله إلى تفضيل المسلمين على اليهود. وبمعنىً من المعاني رُبَما أمكن القول: إن الإسلام من وجهة نظر هيجل يُعَدّ نسخةً متطوّرة عن اليهودية (بمعنى أنه يخلو من جميع أنواع العنصرية والقومية)، كما يُعَدّ نسخةً ناقصة عن الديانة المسيحية[٦٦]. إنه الإسلام الذي لم يَعُدْ حِكْراً على «أشخاصٍ بعينهم»، ولهذا السبب فإنه ـ على غرار المسيحية ـ يعمل على إلغاء جميع أنواع الفردية في رؤيته عن الله. وعلى هذا الأساس فإن هيجل، الذي يظهر في الغالب بوصفه معترضاً على الإسلام، لا يستطيع الحفاظ على موقفه السلبي من الإسلام بالمطلق، ولذلك فإنه يبرز من حينٍ لآخر ليضع الإسلام مع المسيحية في كفّةٍ

واحدة. ومن ذلك، على سبيل المثال: ما نجده في كتابه (محاضرات في فلسفة الدين)؛ إذ يقول: «إن الإسلام والمسيحية ـ بوصفهما دينين عالميين ـ لم يعيدا أخطاء اليهودية في تشويه النزعة المتعالية والتكاملية الطاهرة والخالصة، ولم يتلوّثا بالخصائص الأرضية (بمعنى التعلُّق بأرضٍ محدّدة وقومٍ بعينهم)»(٦٧).

كما أنه في محاضراته في مجال الدين يجيب عن إشكالية الإسلام (تنافسه مع المسيحية) بذات الأدوات التي أجاب بها عن ظاهرة العثمانية في محاضراته في مجال التاريخ. إن آراء هيجل المتفرّقة في آثاره المختلفة، وإحالاته المتعدِّدة إلى رغبة الإسلام في «السيطرة على العالم»، واعترافه بأكثرية أعداد المسلمين، وإقراره الضمني بأن الإسلام يأتي بعد المسيحية في التسلسل، يشهد بأجمعه على أنه كان يخشى من منافسة الإسلام للمسيحية وضرورة تغيير الدين(٦٨).

ج ـ رأي هيجل بشأن الثقافة الإسلامية وفنونها

على الرغم مما تقدَّم ذكره، من أن هيجل قام في جميع مراحل حياته بكَيْل المديح والثناء على الدين الإسلامي في بعض الموارد والمحطّات، فقد حافظ هيجل في المجموع على رأيه بشأن المسلمين ـ ولا سيَّما في شمال إفريقيا ـ بأنهم «أُمّيون»، و«همجيون»، و«مفتقرون إلى التفكير»(٦٩)، واعتبر شبه الجزيرة العربية «بؤرة التعصّب»، وهي المنطقة التي كانت مدنها تتعرَّض على الدوام إلى هجمات وغارات من قِبَل سكان البوادي. وعلى الرغم من ذلك عندما ينتقل الحديث إلى السؤال عن الفنّ ومعرفة الجمال لدى المسلمين نجد هيجل ينظر إلى هذه المسألة بشكلٍ مختلف تماماً(٧٠).

«إن الشعر الإسلامي ـ كما أشَرْنا إلى ذلك في الموسوعة ـ يستعرض نوعاً من إدراك الواحد في أجمل حالات صفائه وتعاليه»(٧١).

لقد ذهب هيجل في محاضراته في مجال معرفة الجمال إلى اعتبار المسلمين قوماً متعلّمين، ويتمتَّعون بقريحة شعرية، وأن الذين يمتلكون هذه القدرة على وضع القوانين يذكّروننا بـ «الخصائص الرومنطيقية للفرسان الإسبان». إلاّ أن السؤال الذي

يفرض نفسه هنا يقول: ما هي نقطة اختلاف رؤية المسلمين ـ من وجهة نظر هيجل ـ وامتيازها من (غوته) و(شليجل)[٧٢] أو كليْهما؟ يمكن القول إلى حدٍّ ما: إن الاتجاه الرومنطيقي الذي يحمله هيجل بالنسبة إلى العالم الإسلامي يتناغم مع سائر مواقفه المتضاربة والمتناقضة عن الإسلام في مجال التنوير والدين والقومية. ومن هذه الناحية يبدو أنه لا يزال يحمل في استدلاله بشأن التعالي الذاتي للعرب شيئاً من رواسب القومية، وليس بالضرورة أن تكون هذه الرواسب ـ بالإضافة إلى تناغمه الكبير مع الفرس وبلاد فارس ـ مرتبطةً بإيمانهم واعتقادهم بالإسلام. ولكنْ حيث تنشأ رؤية هيجل للعالم الإسلامي في المجموع من أولوياته الجمالية نجده يضطرّ إلى تعديل رؤيته في هذا الشأن إلى حدٍّ ما، ولا سيَّما في مورد الفرس، وأن يتحوَّل في بعض الأحيان إلى شيءٍ مختلف تمام الاختلاف. ومن هنا يستطرد هيجل في بحثه عن العرب قائلاً: «تحوَّلت الممارسات العصبية والقهرية إلى سلوكياتٍ مترفِّعة ومتسامية، واختفَتْ النزعة التوسُّعية والتدميرية، لتحلّ محلّها التنمية المذهلة، وتحوَّلت الجماعات الغازية والقبائل المترحِّلة لتكتسب حيثية متعالية وعرفانية»[٧٣].

وهكذا نلاحظ كيف ينقلب هيجل، الذي يعتبر الإسلام عدوّاً لدوداً للمسيحية ـ وكان يمكنه الاغتباط بمعارك (إل سيد)[٧٤] ـ، فجأةً، ويشير إلى القرب بين عمران العرب والأسلوب القوطي في إسبانيا، ويؤمن بالتأثير الكبير والبنّاء للشعر الإسلامي / العربي على الشعر الغربي، وازدهار الأندلس، والكثير من علماء الدين المسيحيين الذين درسوا العربية. وبعبارةٍ أخرى: إن الإسلام، الذي يتمّ التعريف به في كلمات هيجل في مجال التاريخ بوصفه مدمّراً جدّاً، يعود في ذات النصّ لينقلب فجأةً إلى إسلامٍ مزدهر وحيويّ، وبذلك تتحوَّل مواقف هيجل من العالم الإسلام لتغدو أكثر تعقيداً. ومن هنا يبدو موقف هيجل في تصوير الإسلام شديد التأرجح ما بين صورتين: **الصورة الأولى**: تحمل نقداً للدين المتعصِّب والمتزمِّت والسلبي والمدمِّر؛ **والصورة الثانية**: تحمل ثناءً على الحماسة والاندفاع والحيوية والفروسية والنبل بالنسبة إلى عظمة وانتشار الإسلام. وفي نصٍّ من قبيل: (محاضرات في فلسفة التاريخ) يبدو لنا تحقّق حركة ذكية ومتوازية؛ حيث التنوع يأخذ بقياد هيجل نحو جهاتٍ مختلفة، من قبيل:

«الكبير والمهيب»، و«النبيل» و«الحماسي الملحمي»، و«المتعصِّب المتزمِّت». إننا نواجه في هذا الأثر فجأةً ديناً «يدخل بطاقته وقوّته في الحياة الدنيوية لأهداف سلبية تماماً»، ولكنْ بعد ذلك بصفحتين تغدو هذه الغاية والطاقة السلبية قادرةً على إيجاد العنفوان والعظمة الثقافية والفنّية والحضارية بشكلٍ غير مسبوق: «وعلى كلّ حالٍ؛ حيث تعمل روحٌ شريفة على إبراز ذاتها على شكل موجةٍ عالية وكبيرة في عرض المحيط، وتظهر هذه الروح نفسها من خلال عظمة وجلال الحرّية، فإنه لم يسبق لأحدٍ أن شاهد ما هو أشرف وأكرم وأشجع وأكثر تضحية وتفانياً من هذه الروح أبداً»[٧٥].

ولكن السؤال هو: كيف يمكن لنا أن نفسِّر هذه التناقضات؟ يذهب أنصار هيجل إلى التأكيد على هذه النقطة، وهي أن الاعتقاد بوجود التناقض هنا يعني الاستهانة بالوَعْي الذاتي لهيجل بالنسبة إلى النتائج والتداعيات الغامضة والمبهمة للظواهر التاريخية، ولا سيَّما عندما ننظر كيف يمكن للدين المتعالي والسماوي أن يكون من الناحية الثقافية منتجاً ومثمراً، ويكون في الوقت نفسه من الناحية الروحية متعصِّباً ومستبدّاً.

إن الواضح في البين هو أننا نجد وصف العالم الإسلامي بالشاعرية في صلب النظرية الجمالية لهيجل يسير في اتجاهٍ مخالف ومعاكس تماماً. لقد سلك هيجل طريق غوته في ثنائه على شعراء الفرس، من أمثال: المولوي وحافظ الشيرازي والفردوسي، وفي الاعتراف بارتباط ونسبة أشعار المسلمين بشعراء تلك المرحلة الزمنية، وابتعد عن ضدّية الرؤية التاريخية لـ (هيردر)[٧٦] و(شليجل). لقد سعى من خلال غوته (شاعره المفضَّل)، ومن خلال الأعمال المترجمة للمولوي وغيره، إلى التعرُّف على الشعر والأدب الفارسي[٧٧]. وعلى هذا الأساس فإن شعراء الفرس ـ ولا سيَّما الفردوسي ـ لم يكونوا مجرّد مرحلةٍ أولية وابتدائية لوحدة الوجود الشرقية فقط، بل كانوا من وجهة نظر هيجل منتجين ومثمرين حتّى لهذا العالم المعاصر أيضاً. ولذلك فإنه في ما يتعلَّق بهيجل، الذي كان في أبحاثه حول الأديان يعمل على إخراج إسلام الحقبة العثمانية من مسرح التاريخ، لا تزال هذه النقطة تحظى بأهمّيةٍ، وهي أنه من الناحية المفهومية يرى في معاصرة العالم الغربي لعالم الإسلام أمراً نافعاً ومُجْدياً؛ وذلك لأنه يذهب إلى

الاعتقاد بأن مجال الشعر ـ خلافاً لمجال الاقتصاد والتاريخ واللاهوت ـ قد بقي محافظاً على صحّته واستقامته نسبياً، وفي هذه الدائرة كان يُسمح للثقافات الأجنبية بالتلاقح والتعاطي والتبادل للحظة في صُلْب التأثير الغائي والمعرفي، دون النظر إلى تداعياته ودلالاته المعقّدة.

د. اختلاف الأعراق والقوميات في المناطق الإسلامية

لقد أشَرْنا حتى الآن إلى أن هيجل ينظر إلى الإسلام من جهاتٍ مختلفة، ومن بينها: الاهتمام بالإسلام بوصفه ديناً فوضوياً مثيراً للهرج والمرج، وفي رتبةٍ مختلفة بوصفه خصماً منافساً للمسيحية، وبصفته نسخة مطوَّرة عن اليهودية، واعتباره تجربة تتمتّع بعظمةٍ متعالية. ولكنْ لا يزال هناك اتجاهٌ هيجلي آخر نحو الإسلام يبدو أنه قد تمَّتْ الغفلة عنه؛ إذ هناك من الناقدين لهيجل، من أتباع محوريته الأوروبية، مَنْ يؤكّد لا على ضرورة الاهتمام بعنصر «العرق» في المنظومة الفكرية لهيجل فحَسْب، بل ويستدلّ أيضاً على أن موقفه السلبي من الإسلام يقوم في الأساس على فهمه لمقولة باسم العِرْق.

لقد كان هيجل ـ كما نعلم ـ ينظر إلى الإسلام بوصفه إيماناً وعقيدة منسوبة في الغالب إلى الشعوب القوقازية. فقد كان يرى الأفارقة «أطفالاً كباراً»، ويرى في عرق المغول، رغم الاتّصاف بـ «الطفولة»، أنه يتمتَّع بنوعٍ من إدراك الروح والروحانية، وبالتالي فإنه يعتقد بأن التاريخ الأصيل إنما يمكنه أن يبدأ بالعِرْق القوقازي، وهو العِرْق الذي لا ينتسب له الأوروبيون فقط، وإنما تنتسب له جميع القوميات الإسلامية الثلاث (العرب والفرس والأتراك) أيضاً. يرى هيجل أن العِرْق القوقازي ينقسم إلى فرعين: **الأوّل**: الأوروبيّين؛ **والآخر**: سكّان آسيا الغربية. والاختلاف الذي يراه هيجل بين هذين الاثنين هو مثل الاختلاف بين المسيحيين والمسلمين.

ومن هنا فإن هيجل عندما يضع المسلمين إلى جوار الأوروبيين المسيحيين يكون مراده من المسلمين هم سكان منطقة القوقاز. وعندما يروم وصف المسلمين الذين يتّصفون بالعِرْق الأدنى فإنه يُشير إلى المغول أو الأفارقة بشكلٍ خاصّ. وقد تحدّث

هيجل في محاضراته بشأن فلسفة التاريخ في باب طبيعة العبيد الزنوج وجبلّتهم الوحشية وغير القابلة للترويض، قائلاً: «لا تحتوي طبيعة هؤلاء القوم على أيّ خصوصيةٍ إنسانية. وهذا ما تؤيّده التقارير الكثيرة الصادرة عن الجماعات التي ذهبت إليهم. ويبدو أن الإسلام هو العامل الوحيد الذي استطاع أن يدفعهم إلى حدٍّ ما نحو التعلُّم والثقافة. كما يُدرك المسلمون بشكلٍ أفضل من الأوروبيين الطريق الذي يمكن من خلاله الولوج إلى هذه القارّة. إن هذا المستوى من الثقافة الذي أقامه المسلمون يمكن تحديده في الدين بشكلٍ أفضل»(٧٨).

هـ ـ رؤية هيجل للفرس

سبق أن أشَرْنا إلى أن هيجل يرى المسلمين القوقاز من الناحية الثقافية والعِرْقية أقرب إلى الأوروبيين من المسلمين العرب والأتراك العثمانيين وسكّان شمال إفريقيا. كما أن نظرته إلى الإيرانيين أو الفرس في المجموع نظرةٌ إيجابية. فإذا كانت رؤية هيجل إلى الأتراك تقول: إنهم يفتقرون إلى الثقافة، وإلى الأعراب بأنهم قومٌ يميلون إلى العصبية، فإن تعاطي هيجل مع الفرس وبلاد فارس لم ينحرف باتجاه الناحية السلبية أبداً. ورُبَما كان أحد أسباب ذلك هو أن عالم لغةٍ في تلك المرحلة يُدعى (آدلانغ) ـ وقد قرأ هيجل أعماله ـ قد ذهب في عام ١٨٠٦م إلى الادّعاء بأن العِرْق الفارسي والقوطي ينتمي إلى أصلٍ وجَذْرٍ واحد(٧٩). ومن هنا ـ أو رُبَما لأسبابٍ أخرى ـ يذهب هيجل في أحد مؤلَّفاته الأساسية حول الشرق إلى التعريف بإيران بوصفها «ثقافة عقلانية»، وأنها «القريب المقرَّب من الغرب». من الواضح أن هيجل لم يذهب قطعاً إلى الحدّ الذي يصرِّح فيه بأن إيران هي الوطن التاريخي للعِرْق الآري، إلاّ أن اعتباره الفرس هم الشعب التاريخي الأوّل في الشرق، وكذلك إنكاره للهوية القوقازية، وثناءه على الإيرانيين القوقازيين بالقياس إلى المغول والهنود، يشكّل مؤيِّداً على أن هيجل كان يحمل نوعاً من التعاطف العِرْقي والعنصري تجاه الفُرْس.

يتحدَّث هيجل عن الفرس بكلامٍ لم يقُلْه بحقّ أيّ شعبٍ من الشعوب الإسلامية الأخرى. فهو يرى «أن آسيا قارّة بزوغ الشمس والمبدأ، وأن إيران منزل النور والجلال

وانتزاع الشهود الخالص»[٨٠]. وفي الحقيقة؛ وبالنظر إلى جهود هيجل في التجاهل الكامل للأتراك، وكذلك تصويره المُبْهَم والغامض عن العرب، فإن ثناءه على شعراء الفُرس، من أمثال: المولوي والنظامي والفردوسي، يدعو إلى التعجُّب. إن الفرس هم المسلمون الوحيدون الذين يسمح لهم هيجل بتحدّي ومنافسة السلطة والهيمنة الأوروبية الحالية. كما أنهم المسلمون الوحيدون الذين قرأ هيجل أدبهم المعاصر، واعترف بحظّه الوافر من هذا الأدب.

خلاصةٌ واستنتاج

لقد تعرَّضنا في هذا المقال إلى بيان ومناقشة ونقد رؤية هيجل بشأن الإسلام ضمن ثلاثة محاور.

وفي المحور الأول كانت لنا إطلالةٌ عابرة على تاريخ الإسلام من وجهة نظر هيجل. وبعبارةٍ أخرى: تعرَّضنا في هذا القسم إلى رؤية هيجل للإسلام (بوصفه ديناً سماوياً)، وكذلك إلى الموقع الثقافي والاجتماعي والسياسي لهذا الدين، مع ذكر تاريخٍ مختصر عن الإسلام في تراث هيجل ومنظومته الفكرية.

وفي المحور الثاني تحدَّثنا عن رؤية هيجل حول دَوْر وأداء الإمبراطورية الفارسية في تطوير الثقافة والحضارة الإسلامية ونشر العلم، وكذلك أسباب أفول هذه الحضارة في مواجهة الإمبراطورية الرومية.

وفي المحور الثالث، حيث تعرَّضنا إلى تحليل وتقييم ونقد رؤية هيجل، أشَرْنا إلى موضوعات ومسائل من قبيل: مصادر هيجل بشأن العالم الإسلامي، والإسلام بوصفه تجلّياً ناقصاً وانتزاعياً، والإسلام بوصفه نسخة عن اليهودية، ورؤية هيجل بشأن الثقافة والفنون الإسلامية، واختلاف الأعراق في المناطق الإسلامية، ونظرته إلى الفُرْس في نهاية المطاف.

إن الذي تمّ التأكيد عليه في هذا المقال عبارةٌ عن:

أوّلاً: ضرورة الالتفات إلى التطوّر والتنوّع في رؤية هيجل إلى الإسلام والمسلمين.

وثانياً: ضرورة الالتفات إلى اختلاف رؤية هيجل بين الأبعاد الدينية والثقافية

والاجتماعية والأدبية والفنية للدين الإسلامي.

وثالثاً: ضرورة التمييز بين الناحية الأبستيمولوجية والمتمحورة حول النصّ لدى هيجل في تحليل ودراسة آرائه بشأن الإسلام.

كما شاهدنا أن هيجل كان ـ في تحليله ودراسته للإسلام ـ متأرجحاً على الدوام بين رسمه لصورتين عن الإسلام: صورة عن الإسلام بوصفه ديناً متعصِّباً ومتزمّتاً ومدمِّراً؛ وصورة أخرى تجسِّد الإسلام بوصفه ديناً عظيماً ومتعالياً زاخراً بالحماسة والذَّوْق الشعري. ومن هنا سوف يقف الراغبون والمتعلّقون بالمنظومة الفكرية لهيجل ـ من خلال القراءة النصّية لآثاره ـ على هاتين الصورتين المختلفتين والمتعارضتين. ولا يمكن حلّ هذا التعارض إلاّ من خلال الحصول على رؤيةٍ معرفية عامّة وإحاطةٍ شاملة بالمنظومة الفكرية لهيجل حول الإسلام.

وبعبارةٍ أخرى: كما تقدَّم أن ذكرنا فإن هيجل قد وقع في الكثير من التناقضات بشأن الإطار العام للدين الإسلامي. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه قد اعتبر الإسلام شبيهاً باليهودية، وقال حيناً بأنه «يهودية متعالية»، أو نسخة متطوّرة عنها؛ وفي بعض الأحيان اعتبره صِنْواً للمسيحية؛ وتارة أخرى منافساً وخصماً لدوداً للمسيحية. أو أنه يرى في الإسلام ديناً مثيراً للفوضى والهرج والمرج تارةً؛ وتارةً أخرى يصفه بأنه الدين الملهم لأوروبا والغرب. وعليه فإن القارئ عند قراءته النصّية لأفكار هيجل سيجد أن آراءه في بعض الأحيان لا تعكس صورةً إيجابية ودقيقة عن الإسلام. وأما إذا كانت قراءتنا لرؤية هيجل بشأن الإسلام والمسلمين، وكذلك الإيرانيين، قراءةً معرفية وشاملة ـ وهو ما سَعَيْنا في هذا المقال في حدود إمكاناتنا إلى بيانه على نحو الإجمال ـ فعندها سنشهد أن هيجل على الرغم من ميوله القومية في مجال المسيحية الأوروبية والحضارة الغربية، وكذلك على الرغم من أن المصادر التي كانت في متناول يده آنذاك لا تقدِّم صورةً إيجابية عن الإسلام، ولا شَكَّ في أن هيجل قد تأثَّر بها إلى حدٍّ ما، لا يمكن في المجمل عدّ هيجل في زمرة المفكِّرين المخالفين والمنتقدين للإسلام والمسلمين؛ لأن جوهر انتقاداته في جميع أعماله ـ كما نرى ذلك حتّى في نقده للمسيحية الكاثوليكية، وحتّى اليهودية ـ يتمثَّل في نقد ونبذ شكل وإطار الدين

الوحياني، وليس محتوى ومضمون الدين. ومن هنا فإنه في الغالب يسعى إلى نقد الدين الإيجابي والمتشرّع، ونقد الأعمال اللاعقلانية واللاأخلاقية للمتديِّنين. ولذلك فإنه عندما يخوض في مجال اللاهوت والتاريخ والمجتمع والأخلاق والاقتصاد والسياسة ونظائرها يصبّ جام انتقاده على الأتراك المسلمين، وكذلك على المسلمين الأفارقة أيضاً. ولكنه في الوقت نفسه يفخر بالعِرْق المغولي القوقازي، الذي يمثِّل الفرع الآخر للعِرْق القوقازي الأوروبي، ويعدّه من الصفحات الذهبية والمشرقة في التاريخ الإسلامي. أو عند بحثه في النصوص الأدبية والفنّية للمسلمين ـ مثلاً ـ، والتي ظهرت بشكلٍ خاصّ في بلاد فارس، يعتبر الفُرْس المسلمين أصحاب ثقافةٍ وأدب عقلانيّ خصب، وقرابة قريبة من الغرب، وأوّل شعب تاريخي في الشرق. ومن هنا فإن هيجل يعتبر إيران منزل النور والعظمة وانتزاع الشهود، ولا يسمح في منظومته الفكرية إلاّ لهذه الطائفة من المسلمين بمنازعة الأوروبيين الحاليين سلطانهم وهيمنتهم. ومن هنا يذهب أكثر الدارسين والمفسِّرين لهيجل إلى الاعتقاد بأن انتقاده للإسلام يعود في الواقع إلى المكانة الثقافية والتاريخية لهؤلاء القوم في تلك المرحلة، في حين أن الفنّ والأدب والجمال لدى المسلمين في هذا العصر يُعَدّ من وجهة نظر هيجل ملهماً للكثير من الفنّانين الغربيين، ولهذا السبب فإنه في ما يتعلّق بمجال الجمال والشعر والأدب ـ كما نجد ذلك في إشارته إلى تأثُّر غوته بحافظ الشيرازي والمولوي ـ لا يزال يعتبر المعاصرة بين الغرب والعالم الإسلامي مفيدةً وناجعة للغربيين.

الهوامش

(١) جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر أحد أهمّ الفلاسفة الألمان؛ إذ يعتبر مؤسِّس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طوَّر المنهج الجَدَلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتمّ من خلال الطريحة والنقيضة، ثم التوليف بينهما.

(٢) سبق لكاتب هذا المقال أن كتب مقالاً مستقلاً بعنوان: (نقد وتحليل الفكر الديني لهيجل)، وقد نشر في مجلة (أنديشه نوين ديني)، العدد ٢٩، السنة الثامنة، صيف عام ١٣٩١هـ.ش (٢٠١٢م)،

بعنوانه الفارسي: (تبيين نقد وبررسي أنديشه ديني هگل). وحيث كان موضوع المقال يخصّ نقد الديانتين: المسيحية؛ واليهودية، فقط، وكان الدين الإسلامي في رؤية هيجل يستحق لوحده مقالاً مستقلاً، فقد أفردنا له هذا المقال.

(٣) ومع ذلك يذهب الكاتب في مقدّمة مقال (الله والدين في رؤية هيجل) إلى الادّعاء بأن (هيجل إنما أشار إلى الدين الإسلامي مرّةً واحدة فقط، وبشكلٍ عَرَضي، في كتاب (فلسفة التاريخ)، وذلك ضمن عبارة خاطئة وهي «Mahometanism»). وفي محاضرات في فلسفة الدين يتمّ تجاهل الإسلام بالمرّة». للمزيد من الاطلاع انظر: الحاج محمد لغنهاوزن، خدا ودين در أنديشه هگل (الله والدين في رؤية هيجل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. منصور نصيري، مجلة معرفت فلسفي، العدد ٤: ١١٣ ـ ١٣٢، السنة الأولى، صيف عام ١٣٨٣هـ.ش (٢٠٠٤م).

(4) See: Hegel,George Wilhelm Friedrich, The Philosophy of History ,trans. J. Sibree (New York: Dover Pubs, 1957), p. 359.

(5) Hegel,George Wihelm Friedrich, Encyclopedia of the philosophical science, part I: science of ligic, Cambridge University, 2010. P. 61.

(٦) إشارة إلى الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

(7) Hegel,George Wilhelm Friedrich,The philosophy of History, with preface by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, M. A. Batoche Book, Kitchener, 2001. P. 374.

(٨) شارل مارتيل (٦٨٨ ـ ٧٤١م): قائدٌ عسكري إفرنجي، والحاكم الفعلي للإمبراطورية الإفرنجية منذ عام ٧١٨م إلى حين وفاته عام ٧٤١م. عُرف في التراث الإسلامي / العربي باسم (قارلة). ومعنى اسمه (شارل المطرقة)، انتصر على والي الأندلس (عبد الرحمن الغافقي) في معركة بلاط الشهداء عام ٧٣٢م.

(٩) السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (٩٧١ ـ ١٠٣٠م): حاكم الدولة الغزنوية في الفترة ما بين (٩٩٨ ـ ١٠٣٠م)، في زمن الخلافة العباسية. كان نصيراً كبيراً للعلم والأدب والفنّ، وقد عاش في عهده الكثير من العلماء والشعراء.

(١٠) أبو القاسم الفردوسي (٩٣٥ ـ ١٠٢٠م): شاعرٌ فارسي. عاش في عهد حكم الغزنويين الأتراك في زمن الخلافة العباسية. اشتهر بتأليف ملحمة (الشاهنامة).

(١١) كما تحدّث عن الفردوسي في موضع آخر قائلاً: في ما يتعلّق بتاريخ الفرس يجب التذكير بهذه النقطة الخاصة بشأن (الشاهنامة)، وهي أن الفردوسي كان يعيش في بداية القرن الحادي عشر الميلادي في مدينة غزني. إن الحماسة والملحمة التي يتمّ سردها في هذا الأثر تتحدّث عن قصص البطولات الإيرانية القديمة، بمعنى أنها تعكس الكفاءة والجدارة الفارسية / العربية في مناطق نفوذهم، ولكنْ هذا العمل لا يشتمل على وثيقةٍ تاريخية؛ لأن مضمونه هو شعريّ بَحْت، وكاتبه شخص مسلم. وقد عرضت هذه الأشعار الحماسية المعارك بين الإيرانيين والأتراك الطورانيين. إنّ إيران أرضٌ خاصة بالفرس، وهي عبارة عن رقعة جغرافية جبلية في جنوب سيحون. وفي هذه الملحمة يلعب

البطل (رستم) دَوْراً محورياً، ولكن رواياتها في المجموع أسطورية أو مختلقة تماماً. وبطبيعة الحال إن هذا النوع من الاضطراب والتشويش في الأعمال التي يغلب عليها الاتجاه الإسلامي يبدو أمراً طبيعياً. والملفت أكثر في هذه الملحمة أنك لا تجد شخصيةً أو رواية تذكر فيها إلاّ ولها صلةٌ بكوروش. ومن هنا فإننا لا نمتلك دليلاً كافياً يمكن لنا بواسطته أن نحدس القيمة التاريخية لهذه الملحمة، سوى ما تحتوي عليه من أشعار الفردوسي، وروح عصره، وكذلك خصائص وميول وآراء الفرس المتحضِّرين».
(انظر: درسگفتارهاي فلسفه تاريخ (محاضرات في فلسفة التاريخ): ٢٠٠ ـ ٢٠١).
(12) Hegel,George Wilhelm Friedrich,The philosophy of History, with preface by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, M. A. Batoche Book, Kitchener, 2001. P. 182.

(١٣) المصدر السابق: ٢٧٧.
(١٤) يوهان فولفغانغ فون غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢م): أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميِّزين. تنوّع أدب غوته ما بين الرواية والكتابة المسرحية والشعر وأبدع في كلٍّ منها، واهتمّ بالثقافة والأدب الشرقي.
(15) Hegel,George Wilhelm Friedrich,The philosophy of History, with preface by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, M. A. Batoche Book, Kitchener, 2001. P. 376.
(١٦) نابليون بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١م): قائدٌ عسكري وحاكم فرنسا وإمبراطور الفرنسيين. حكم فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر بصفته قنصلاً عامّاً، ثمّ بصفته إمبراطوراً في العقد الأول من القرن التاسع عشر، حيث كان لأعماله وتنظيماته تأثير كبير على السياسة الأوروبية. المعرِّب.
(17) Hegel,George Wilhelm Friedrich,The philosophy of History, with preface by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, M. A. Batoche Book, Kitchener, 2001. P. 206.

(١٨) المصدر السابق: ٢٠٧.
(١٩) هيرودوتس (حوالي ٤٨٤ ـ ٤٢٥ق.م): مؤرِّخٌ إغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. عرف بكتابه (تاريخ هيرودوتس)، من تسع مجلَّدات، وهو مؤلَّفه الوحيد الذي وصل إلينا، وموضوعه الأساس هو الحروب بين الإغريق والفرس أو الميديين.
(20) Hegel,George Wilhelm Friedrich,The philosophy of History, with preface by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, M. A. Batoche Book, Kitchener, 2001. P. 209.

(٢١) المصدر السابق: ٢١٤.
(٢٢) المصدر السابق: ٢٤٢.
(23) See: Popper Karl, The open society and its enemies, London, 1969, p. 37; Sidney Hook, From Hegel to Marx, studies in the intellectual development of Karl Marx, London, 1936, pp. 17 - 19; Avineri, S. Hegel's theory of the Modern State, Cambridge,

1972, pp. 115 - 123.

(٢٤) للمزيد من الاطلاع بشأن الفكر الديني لهيجل يمكن الرجوع إلى مقالةٍ للكاتب بعنوان: «تبيين ونقد وبررسي أنديشه ديني هگل»، المنشورة في مجلة أنديشه نوين ديني، العدد ٢٩، صيف عام ١٣٩١هـ.ش.

(٢٥) وهذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أنه يتجاهل الإسلام بالمطلق، وإنما لديه إشارات إلى الإسلام وإيران أو دين النبيّ محمد. وهو ما نتعرَّض إلى بحثه في هذا المقال.

(26) Versohnung.

(٢٧) إن هذا النوع من الرؤية يدعو إلى القلق بطبيعة الحال، إلى الحدّ الذي صرّح معه (نيقولاي ساركوزي) ـ رئيس الجمهورية الفرنسي في حينها ـ عام ٢٠٠٧م، في كلمةٍ له ألقاها في جامعة (داكار): إن القارّة الأفريقية لا تزال خارجةً عن مسرح التاريخ والعصر الحديث تماماً. وفي الحقيقة إن مستند هذا الفهم هو التقسيم الذي يقدِّمه هيجل عن الحضارات البشرية، وطريقة رؤيته الخاصة بالنسبة إلى القارّة الأفريقية. انظر للمزيد من الاطلاع:

- Journal of Philosophy & Social Criticism, On the limit of spirit: Hegel's racism revisited, Patricia Purtschert, October 25, 2010, Volume: 36 issue: 9, page(s): 1039 - 1051.

(٢٨) فريدريك تشارلز بايزر (١٩٤٩ ـ ؟م): كاتبٌ أمريكي وأستاذ الفلسفة في جامعة سيراكوس.

(٢٩) السكّان الأصليون في العالم الجديد الذي عُرف لاحقاً بالقارة الأمريكية، وجاءت تسميتهم بـ (الهنود الحمر)؛ نتيجة للخطأ الذي ارتكبه القبطان الإيطالي (كريستوفر كولومبس).

(30) See: Beiser, Frederick Charles, 1993, The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge University press, p. 278.

(31) See: Leuze, Reinhard (1975). Die Ausserchristliche Religion bei Hegel, Gottingen, p. 121.

(32) See: Schulin, E. (1957). Die Weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Gottingen, p. 234.

(33) See: Hardiyanto(1991). Zwischen Phantasie und Wirklichkeit: Der Islam im Spiegel des deutschen Denkens im 19. Jahrhundert Frankfurt, p. 131.

(٣٤) انظر للمزيد من الاطلاع:

- Ian Almond, (2010). History of Islam in German thought, from Leibniz to Nietzsche, Routledge, pp. 108 - 130.

(٣٥) انظر: هيجل، عقل در تاريخ (العقل في التاريخ): ٣٥٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، ١٩٥٧م. وانظر أيضاً:

Hegel, The Philosophy of History, trans. J. Sibree (New York: Dover Pubs,1957), p. 359.

(٣٦) رغم أنه لم يبْقَ من هذه الكلمة سوى الصفحتين الأخيرتين.

(37) Bildung.

(٣٨) يرى (روزنكرانتس) أن هيجل (اليافع) رُبَما استقى معلوماته حول هذا الموضوع من كتاب لـ (ريكالت) بعنوان: (Historia de l'etat present de l'Empire Ottoman).

(39) Almond, Ian. 2010, History of Islam in German thought, from Leibniz to Nietzsche, Routledge. p. 112.

(٤٠) في قائمة الكتب المجموعة في المكتبة الخاصة بهيجل، والتي تمّ نقلها إلى (برلين) بعد وفاته، هناك عددٌ من مؤلَّفات المستشرقين، ومن بينها: كتاب تمهيدي لـ (ليوبولد رانكه) حول هابسبورغ الإسبانية والبلقان العثمانية. ونشاهد فيها أيضاً دورة كاملة لكتاب (ألف ليلة وليلة) من خمسة عشر مجلداً بترجمته الألمانية. ومن بين المصادر الموجودة في هذه المكتبة ـ ورُبَما كان من بين أكثرها لَفْتاً للانتباه ـ يمكن الإشارة إلى تفسير متناغم مع الأتراك العثمانيين، كتبه القنصل الفرنسي في مدينة أزمير التركية (تشارلز دي بيسونيل). فعلى الرغم من أن هذا الكتاب لا يحتوي على أيّ دفاع مستميت عن النضج الثقافي للإمبراطورية العثمانية، ولكنه ينطوي على غضبٍ شديد من (فيلني)؛ بسبب جهله المطبق عن الأتراك، وبالتالي عدم فهمه الواقعي لهم.

(٤١) كلود تشارلز دي بيسونيل (١٧٢٧ ـ ١٧٩٠م): القنصل العام لفرنسا في القرن الثامن عشر الميلادي.

(42) Johannes von Müller (1752 - 1809).

(43) Vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geschichte, a set of lectures on universal history (1778 - 9).

(٤٤) يبدو أن هيجل قد قرأ مؤلَّفات (غيبون)، ولا سيَّما الكتاب التالي:

- History of the DeclineandFallofthe Rman Empire, (1789). Edward Gibbon, with notes by the Rev. H. H. Milman, Volume 1, chapter 8.

(٤٥) يوهان بابتيست إمانوئيل بوهل (١٧٨٢ ـ ١٨٣٤م): عالمُ نباتٍ نمساوي.

(46) J. G. Buhle (1799). Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, IV: 3, V: 43.

(٤٧) يجب أن يكون هيجل قد قرأ طوال هذه الفترة ما لا يقلّ عن ثمانين مقالاً حول الإمبراطورية العثمانية. وأن علاقته بالعثمانيين قد استمرّت لمدّة طويلة (حتّى عام ١٨٢٩م).

(٤٨) أو عندما يتحدّث عن الإسلام أو حول الإسلام وأتباعه ـ مثلاً ـ نراه يستخدم عباراتٍ من قبيل: الإنتزاعي، المفعم بالطاقة والقوّة، والمذهل، والمفرط، والخالص، والشاعري، والحرّ، ونظائر ذلك.

(49) See: Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822 - 3, 12: 460.

(50) See: Ibid, p. 459.

(٥١) سواء في موسوعة العلوم الفلسفية، أو المحاضرات حول علم الجمال أو تاريخ العالم أو فلسفة

التاريخ.

(52) See: Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, II: 244.

(53) See: Hegel, (1975).Lectures on Philosophy of World History, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, p. 206.

(54) See: Werke, 12: 285; gegen die einfache, sich selbst gleiche Klarheit des Mohammedanismus.

(55) See: Hegel, (1989). Frühe Schriften,Hamburg: Meiner, I: 139.

(56) See: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in Werke, 16: 216.

(٥٧) بالقياس إلى الأتراك الذين يصفهم بـ «البرابرة»، والعرب الذين يصفهم بـ «قطاع الطرق».

(58) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822 - 3, 12: 459.

(59) George, W. F. Hegel, (1971). Early theological writings, trans. T. M. Knox and Richard, Kroner, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

(60) Mahometans.

(61) The philosophy of History, George Wilhelm Friedrich Hegel, with preface by Charles Hegel and the translator, J. Sibree, M. A. Batoche Book, Kitchener, 2001. P. 372.

(٦٢) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية: ١٠١، ٢٠١٠م.

(63) Lectures on the Philosophy of Religion, III: 242 - 43.

(٦٤) باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م): فيلسوفٌ هولندي. يُعَدّ من أهمّ فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي. امتاز سبينوزا باستقامة أخلاقه، وقد خطّ لنفسه نهجاً فلسفياً يعتبر أن الخير الأسمى يكون في فرح المعرفة، أي في اتحاد الروح بالطبيعة الكاملة.

(٦٥) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية: ١٢٦، ٢٠١٠م.

(66) See: Hegel, (1822). Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 12: 458.

(67) Ibid, p. 243.

(68) See: Ibid, II: p. 500.

(٦٩) من ذلك مثلاً أنه يقول في كتابه (العقل في التاريخ): «إن القارّة الإفريقية تمثِّل التجلي الأكبر للمتعارضات، فهي معقل الأمّية، والانطوائية، والبُعْد عن النور، حيث تخضع للسلطة الوراثية والمستبدّة... وإن الإسلام كان هو القوّة الوحيدة التي جذبت الزنوج نحو التحضُّر نسبياً». للمزيد من الاطلاع انظر: هيجل، عقل در تاريخ (العقل في التاريخ): ٤٩ ـ ٢٣٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، انتشارات آگاه، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

(٧٠) للمزيد من التفصيل انظر:

- Lectures on the Philosophy of Religion, III: p. 243.

(71) in der schönsten Reinheit und Erhabenheit.

(٧٢) هناك شخصيتان تحملان هذا الاسم، وهما الأخوان:

ـ فريدريش شليجل (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩م): كاتبٌ وشاعر وناقد ألماني. أسَّس مع شقيقه (أوجست فلهلم شليجل) مجلة أتينيوم. يُعتبر المنظِّر الحقيقي للرومانسيين الأوائل.

ـ أوجست فلهلم شليجل (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥م): كاتبٌ وشاعر وناقد ومترجم ألماني. قدَّم بالتعاون مع أخيه (فردريش شليجل) الأساس النظري الذي اعتمد عليه الرومانسيون الأوائل.

(73) Werke, 13: p. 380.

(٧٤) رودريغو دياز دي فيفار (إل سيد) (١٠٤٨ ـ ١٠٩٩م): فارسٌ من فرسان قشتالة في فترة حروب الاسترداد. اشتهر بمواهبه القتالية والعسكرية. لُقِّب بـ «إل سيد» وهو مأخوذٌ من الكلمة العربية (السيد).

(75) Hegel, Philosophy of History, p. 358.

(٧٦) يوهان جوتفريد هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣م): كاتبٌ وشاعر وفيلسوف وناقد ولاهوتي ألماني.

(77) Almond, Ian (2010). History of Islam in German thought, Routledge, p. 129.

(78) See: Ibid, p. 131.

(79) Tuska Benes, (2004). «Comparative Linguistics as Ethnology: In Search of Indo-Germans in Central Asia, 1770 - 1830», omparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 24, no. 2 (2004): 16.

(٨٠) انظر: هيجل، عقل در تاريخ (العقل في التاريخ): ٢٥٣ ـ ٢٥٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت، ١٩٥٧م.

مفهوم صيانة الذات في فلسفة سْبينوزا

د. محمد علي عبد اللهي(*)

يحظى بحث صيانة الذات في المنظومة الفلسفية لـ «سْبينوزا»[1] بأهمّية بالغة، ويُعَدّ بمنزلة النتيجة المترتِّبة على ميتافيزيقاه الخاصّة. تكمن أهمّية هذا البحث في تأثيره العميق الذي يتركه في النظرية الأخلاقية، والنظرية السياسية، وعلم النفس الفلسفي. إن البحث عن صيانة الذات من الأهمّية بمكانٍ، بحيث يمكن القول: إنه يشكّل المفهوم المحوري لفلسفة الأخلاق عند سبينوزا. لقد بحث سبينوزا صيانة الذات في الفصل الثالث من كتاب الأخلاق. لقد تمّ تخصيص الفصل الثالث لبيان منشأ وطبيعة العواطف، إلاّ أن سبينوزا يعمل في بداية هذا الفصل على التمهيد للدخول في صلب بحث قانون صيانة الذات، فقد بحث في نشاط وانفعال النفس وعواطفها ومشاعرها، لينتقل بعد ذلك إلى طرح قانون صيانة الذات ضمن القضية السادسة من القسم الثالث، حيث قال: «يسعى[2] كلّ شيء ـ بقدر ما له من الكيان ـ إلى الاستمرار في كيانه»[3].

في هذه القضية يتحدَّث سبينوزا عن سعي كلّ شيءٍ ـ وليس الإنسان فقط ـ إلى الحفاظ على بقائه واستمرار كينونته. فكلّ شيء يسعى إلى الاستمرار في كيانه بقدر ما له من الكيان. وفي القضية التالية (أي القضية السابعة) يعلن صراحةً عن أن الذات الفعلية لكلّ شيء لا تعدو السعي (Conatus) من أجل البقاء: «لا يعدو أن يكون الجهد الذي يبذله كلّ شيء من أجل الاستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيء الفعلية»[4].

(*) باحثٌ وأستاذٌ مساعِدٌ في جامعة طهران، قسم الفلسفة الغربيّة، پرديس قم.

لقد عمد سبينوزا إلى استعمال مفردة (Conatus) أول مرّة في هذه القضية السابعة. وقد استعمل المترجمون الإنجليز في مقابل هذا المصطلح اللاتيني تعابير مختلفة، من قبيل: (endeavaur)، و(force)، و(power)، و(effort)، وما إلى ذلك. ويمكن أن نعبِّر بلفظ «قانون صيانة الذات» لبيان مراد سبينوزا. يذهب سبينوزا إلى الاعتقاد بأن قانون صيانة الذات هو أوّل قانون في الطبيعة، وأنه أصل وجذر جميع العواطف، وشامل لجميع الأشياء. إن سبينوزا ـ كما أشار الأستاذ (جهانغيري)[٥] ـ يذهب ـ خلافاً للرواقيين، الذين اعتبروا هذه القوّة والشوق الطبيعي من مختصّات الكائنات الحيّة ـ إلى أنها شاملةٌ لجميع الأشياء، الأعمّ من الكائنات الحية وغير الحية، ومن هذه الناحية لا يرى فَرْقاً بينها، ويؤكّد في المقابل أن ذات كلّ شيء لا تحتوي على أيّ قوّةٍ من شأنها أن تؤدّي إلى زوالها والقضاء عليها.

ماهية صيانة الذات

إن عبارة «بقدر ما له من الكيان» في القضية السادسة تحظى بأهمّية بالغة لفهم قانون صيانة الذات بشكلٍ دقيق وصحيح. إن قيد «بقدر ما له من الكيان» يذكّرنا بتعريف الجوهر من وجهة نظر سبينوزا؛ إذ كان يقول: إن الجوهر هو وحده الكامن في ذاته، وأما الأشياء الجزئية (ومن بينها الإنسان) فهي ليست في ذواتها. وعلى هذا الأساس ليس هناك شيءٌ في ذاته سوى الله، وبالتالي لا صيانة لذات أيّ شيءٍ آخر غير الجوهر (الله)، ولا يمكن له أن يعمل على تجسيد ذلك. إلاّ أن هذا الأمر يعقّد فهم هذا القانون؛ إذ إن قانون صيانة الذات من جهةٍ ـ من وجهة نظر سبينوزا في باب الجوهر ـ لا يشمل الإنسان والأشياء الجزئية؛ إذ لا شيء غير الله في ذاته؛ كي يسعى من أجل صيانة ذاته؛ ومن جهةٍ أخرى فإن قانون صيانة الذات قانونٌ عامّ، وإنه ـ طبقاً للقضية السادسة من الباب الثالث ـ شاملٌ لكل شيء.

وقد سعى سبينوزا في القضية الخامسة والأربعين من الباب الثاني إلى بيان وإيضاح هذه المسألة، قائلاً: «رغم أن ما يحدّد وجود كلّ واحد من هذه الأشياء على نمطٍ معيّن هو شيءٌ جزئيّ آخر، إلاّ أن القوّة التي بمقتضاها يستمرّ كلّ شيء في

الوجود تنتج عن الوجود الأزلي لطبيعة الله»[٦].

وعلى هذا الأساس فإن القوّة التي يسعى الشيء بواسطتها إلى الحفاظ على ذاته تنشأ من الضرورة السرمدية لطبيعة الله. وعليه يجب أن نفهم نظرية صيانة الذات من خلال الالتفات إلى علاقة كلّ شيء مع الله. وفي هذه الحالة يمكن لنا أن نصل إلى فهمٍ صحيح لمراد سبينوزا من صيانة الذات. فكلّ شيء، أعمّ من الجوهر وحالات الجوهر، من حيث كونه في ذاته، وغير خاضع لتأثير العوامل الخارجية، يسعى إلى الحفاظ على وجوده. ليس هناك شيءٌ بالنظر إلى ذاته لا يشتمل على شيءٍ يقتضي عدمه.

استدلال سبينوزا على صيانة الذات

لنعمل على تنسيق وتنظيم استدلال سبينوزا على صيانة ذات الأشياء الجزئية غير الله على النحو التالي. وفي الحقيقة إن استدلال سبينوزا على صيانة الأشياء الجزئية يطوي هذه المراحل الثلاث (مقدّمتان؛ ونتيجة):

١. إن الأشياء الجزئية بوصفها حالات الله تعمل على تجسيد قدرته.

٢. لا يمكن لأيّ شيء أن يفنى، إلاّ بواسطة شيءٍ خارج عن ذاته.

٣. كلّ شيء جزئي يسعى إلى الاستمرار في كيانه بقدر ما له من الكيان.

يستمر هذا الاستمرار حتّى يصل إلى نتيجةٍ مفادها أن كل شيء ـ حتّى غير الله ـ بمقدار ما له من الكيان يسعى إلى الحفاظ على ذاته وكيانه. لا يمكن القبول بهذا الاستدلال ببساطةٍ، بل لا بُدَّ من شرح مراد سبينوزا خطوة بعد خطوة.

إن مفاد المقدّمة الأولى أن الأشياء الجزئية؛ بوصفها حالات الله، تجسّد قدرة الله، وكما نعلم فإن الأشياء الجزئية من وجهة نظر سبينوزا هي حالات صفات الله؛ فإن النفس والفكر والتصوّرات حالات لصفة الفكر، والفكر صفة الله. وإن صفات الله مُظهِرة ومَظهَر لذاته. إن الله يتجلى في العالم بواسطة صفاته. تنشأ عن ذات كل شيء أمور معيّنة بالضرورة، وهي أمورٌ خاضعة لقدرة تلك الذات. إن هذه الأمور هي تلك الأفعال التي يقوم بها. عندما تقوم علّةٌ بإيجاد معلول، وتقوم (أ) ـ على سبيل المثال ـ

بإيجاد (ب)، تعمل (أ) على إيجاد (ب) بقدرةٍ خاصّة. وعلى هذا الأساس تكون (ب) تجسيداً لقدرة (أ). إذن فالخطوة الأولى من استدلال سبينوزا هي أن الأشياء؛ من حيث كونها مبيّنة لذت الله، تعمل على تجسيد قدرته.

والخطوة الثانية من الاستدلال هي أن الشيء؛ حيث لا يكون في ذاته، يكون متأثّراً بالخارج، وما دام الشيء في ذاته يسعى إلى بقاء ذاته، وإذا لم يكن الشيء في ذاته فإنه لا يسعى إلى إبقاء ذاته؛ لأنه رازحٌ تحت ضغط جبرٍ خارجي. وكأنّ سبينوزا يريد أن يقول هنا: إن كلّ شيء نكتشف تعريفه وذاته لا نجد في ذاته شيئاً يريد القضاء عليه. ومن هنا فإن سبينوزا يدّعي في القضية الرابعة من الباب الثالث أن هذه المرحلة من الاستدلال بديهية؛ إذ يستحيل أن يزول شيء بالنظر إلى ذاته أو أن يسعى إلى زوال ذاته. وبالتالي فإن سبينوزا يسعى في الحقيقة إلى إثبات أن الشيء الذي تكون ذاته موجودةً يكون تابعاً لقانون صيانة الذات، ويسعى إلى الحفاظ على ذاته.

إن ما ذكرناه في توضيح استدلال سبينوزا على صيانة الذات كان يمثّل شرحاً وبسطاً لبرهان القضيتين الرابعة والسادسة من الباب الثالث.

بَيْدَ أن فهم هذا البرهان لم يكن على تلك البساطة التي يدّعيها سبينوزا.

وقد عمد الأستاذ (باركينسن) إلى نقد برهان سبينوزا على النحو التالي: «إن ادّعاءه يقوم على فهمه لماهيّة التعريف. فهو يقول: إن تعريف الشيء يعمل على إثبات وجود الشيء المعرَّف، وليس نفيه، وعليه ما دمنا نلاحظ ذات الشيء فقط لا نستطيع أن نعثر فيه على شيءٍ من شأنه أن يقضي عليه. ورُبَما قال شخصٌ:

أ. لنفترض كون التعريف متناقضاً في ذاته، وفي هذا المورد لا يمكن للشيء الذي تمّ تعريفه أن يكون موجوداً. لا شَكَّ في أن سبينوزا يجيب بأنه لا يتحدَّث عن كلّ تعريفٍ، وإنما هو معنيٌّ بخصوص التعاريف الجيِّدة فقط، والتعريف الجيِّد يجب أن يكون منسجماً ومتناغماً في ذاته.

ب . حتّى إذا كان التعريف متناغماً في ذاته هل يحقّ لنا القول: إن الشيء الذي تمّ تعريفه لا يمكن له أن يضع حدّاً لوجوده، إلاّ بواسطة عاملٍ خارجي؟ يقول سبينوزا: إن التعريف «يثبت ذات الشيء الذي يتمّ تعريفه»، ولا ينفيه. رُبَما كان مراده . مثلاً . أنه

في تعريف الدائرة نفترض أن الدائرة موجودة، ولا نفترض أنها غير موجودة. لنقبل على أساس هذا الدليل أن هذا هو ذات الشيء الذي نقوم به [أثناء التعريف]، إلاّ أن هذا لا ينتج منه أبداً أن يكون الشيء الذي يتمّ تعريفه موجوداً واقعاً، أو أنه يواصل الحفاظ على ذاته، إلاّ إذا تأثّر بعوامل خارجية.

وعلى هذا الأساس يبدو أن ادّعاء سبينوزا في القضية الرابعة من الباب الثالث، وقوله: «إن الأخلاق الحقيقية بديهية»، ادّعاءٌ غير وجيه، وبالتالي إن برهان القضية السادسة من الباب الثالث، والأخلاق القائمة على القضية الرابعة من الباب الثالث، برهانٌ ضعيف.

يبدو أن سبينوزا لا يريد الاستدلال بذات وتعريف الشيء على وجوده وبقائه، بل مراده أن ذات الشيء الموجود ـ بالنظر إلى ذاته، وبغضّ النظر عن العوامل الخارجية ـ لا تقتضي عدمه، بل تقتضي دوامه. وإن الله ـ الذي هو علّة جميع الحالات، وإن ذات ووجود الحالات متعلّق به ـ موجودٌ. وعليه فإن الحالات بدَوْرها موجودةٌ بالنظر إلى ذاتها وعلّتها، إلاّ إذا حال دون ذلك مانعٌ خارجي. وعلى هذا الأساس فإن برهان سبينوزا في باب صيانة الذات غير ناظرٍ إلى إثبات وجود وبقاء وجود الذات من طريق الذات، فلا يكون إشكال الأستاذ باركينسن وارداً عليه.

لنفترض أن بإمكان سبينوزا أن يثبت صيانة الذات بهذا البرهان، وأن يثبت أن الإنسان يسعى من أجل الاستقامة والاستمرار في وجوده، فما الذي يثبته بذلك؟ فأيّ شيء يريد سبينوزا إثباته من خلال طرحه لنظرية صيانة الذات؟

يمكن القول في الجواب: إن نظرية صيانة الذات على النحو الذي يبيِّنه سبينوزا تمثِّل أفضل بيانٍ لبعض المعضلات الفلسفية التي يوجِّهها في منظومته الفلسفية. ومن بين هذه المعضلات مسألة السلوكيات الهادفة للإنسان. وهنا لا بُدَّ من الالتفات إلى أمرين، وهما:

أوّلاً: إن كل حالة متناهية هي ـ من وجهة نظر سبينوزا ـ متعيِّنة من الخارج.

وثانياً: كما أنه يرى أن الحالات (الأشياء الجزئية) تبدي من نفسها سلوكاً هادفاً. فإنه ـ على سبيل المثال ـ يقول في هامش الباب الأول من كتاب الأخلاق: «إن

الناس يتصرّفون دائماً لغايةٍ معيّنة»[٧].

إن الله وحده الذي لا غاية له. وعلى هذا الأساس يعمد سبينوزا إلى توظيف نظرية صيانة الذات من أجل بيان السلوك الهادف للإنسان. ومن الممكن هنا أن يطرح هذا السؤال نفسه: أفلم يكن الفلاسفة المتقدِّمون يرَوْن للإنسان غاية؟ وكيف كان هؤلاء الفلاسفة يبيِّنون السلوك الغائي للإنسان؟

يرى سبينوزا أن بيان الفلاسفة المتقدِّمين ـ ولا سيَّما فلاسفة العصور الوسطى ـ في باب السلوك الهادف للإنسان غير مقبول. إن لبحث الغاية في الفلسفة سابقةً تاريخية طويلة. كان الفلاسفة المدرسيين ـ تَبَعاً لأرسطو ـ يبيِّنون النشاط الهادف من خلال إرجاعه إلى العلّة الغائية، ومن ذلك أنهم ـ على سبيل المثال ـ يقولون: إن زيداً يمشي لغايةٍ صحية، بمعنى أن العلة الغائية تبيِّن السلوكيات التي يقوم بها الإنسان، من قبيل: العبارة المتقدّمة، التي تشير إلى أن الصحّة هي العلة الغائية للمشي. يرفض سبينوزا مفهوم العلة الغائية بوصفها بياناً للسلوك الهادف لدى الكائنات المتناهية، مثل: الإنسان؛ لأنه عندما يبحث في مورد ماهية العلّة لا يستطيع أن يقبل بالعلّة الغائية؛ لأن التصوُّر الذي يحمله عن علاقة العلّية ينحصر بالعلاقة المنطقية والضرورية. من وجهة نظر سبينوزا لا معنى لقولنا: إن المشي ناشئٌ من الصحة، أو إن الصحة هي التي أوجدت المشي. إن سبينوزا يستنتج العلاقة الوجودية من العلّية؛ فالعلّة هي الشيء الذي يوجد المعلول، والمعلول هو الشيء الذي ينشأ عن العلّة؛ بضرورة المنطق. ومن هنا لا يستطيع أن يفهم كيف ينشأ المشي من الصحّة؟

وعلى هذا الأساس لا يمكن لسبينوزا أن يقبل بالعلّة الغائية من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى يقبل بالنشاط الهادف بالنسبة إلى الإنسان، وبذلك تتجلّى المفارقة الغائية.

وفي توجيه السلوك الهادف يعمد سبينوزا إلى طرح مفهوم صيانة الذات. فإذا كانت الصحّة تساعد على بقاء الإنسان في الوجود فإنه سيمشي. وإن هذا التفسير (صيانة الذات تؤدّي إلى السلوك الهادف) يشمل حتّى السلوك اللاشعوري من أجل الوصول إلى الغاية أيضاً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن صيانة الذات قد تمّ طرحها في إطار تفسير

السلوك الهادف. قد يمكن لشخصٍ أن يتصوَّر أن صيانة الذات إنما يكون لها معنى بالنسبة إلى الكائنات الحيّة المعقّدة فقط. بَيْدَ أن سبينوزا يرى أن صيانة الذات هي الخصيصة المشتركة بين جميع الكائنات.

إشكاليات قانون صيانة الذات

إن قانون صيانة الذات يواجه بعض الإشكالات، نشير في ما يلي إلى بعضها:

الإشكال الأوّل: إن إهمّ إشكال في قانون صيانة الذات هو كلّيته وتعميمه. يبدو أن كلّية وتعميم هذا القانون يواجه الكثير من موارد النقض. فالاستشهادي الذي يضحّي بنفسه من أجل أهدافه السامية هل يقوم بذلك من أجل الحفاظ على وجوده أم أنه يقضي على ذاته من أجل ذلك الهدف؟ إن مفاد قانون صيانة الذات هو أن كلّ شيء؛ من حيث إنه في ذاته، يسعى من أجل الحفاظ على وجوده وبقائه. ولكنْ كيف يمكن المواءمة بين تضحية الأشخاص بأنفسهم من أجل أهدافٍ معيَّنة وبين قانون صيانة الذات؟

الإشكال الثاني: إن لكلّ شيء ـ طبقاً لقانون صيانة الذات ـ نشاطاً داخلياً، وإنه يسعى من أجل بقاء وجوده. إن هذا الكلام يستلزم القول بالحرّية والاختيار، ولا نعني بذلك حرّية واختيار الإنسان فقط، بل حرّية واختيار كلّ شيء، وبالتالي يتعيَّن على سبينوزا أن يقول بأن الإنسان مختارٌ، في حين أنه يعلن صراحةً بأن الإنسان غير مختار، بل إنه عقد الفصل الرابع من كتابه (علم الأخلاق) لعبودية الإنسان، وفي القضية السابعة من الباب الأول، وفي النتيجة الثانية من القضية السابعة عشرة، يرى أن الله وحده هو المختار.

إن إجابة سبينوزا على كلا هذين الإشكالين واحدٌ. إن قانون صيانة الذات يدلّ على أن كلّ شيءٍ يسعى من أجل بقاء واستمرار وجوده، بَيْدَ أن هذا القانون ليس على إطلاقه، وإنما هو مقيَّدٌ بأن كلّ شيء «بقدر ما له من الكيان» يسعى إلى الاستمرار في كيانه. وعلى هذا الأساس إن الذين ينتحرون لا يكونون في ذواتهم، ويكونون منفصلين وخارجين عن ذواتهم، وبذلك سيشكّلون مؤثّراً وعنصراً خارجياً،

وبالتالي لن يكونوا مشمولين لقانون صيانة الذات.

إن المراد من كون الشخص في ذاته هو أن لا يكون واقعاً تحت تأثير علّةٍ أو عاملٍ خارجي. إن مراد سبينوزا أن الإنسان ما دام خارجاً عن هيمنة وسلطة العواطف والمشاعر والرغبات يكون حُرّاً. ولو سيطر العقل على العواطف والمشاعر، وتمكّن من إدارة دفّة الإحاسيس والعواطف، تغدو حياة الإنسان عقلانيةً. وإن الحياة العقلانية حياةٌ فاعلة، وهي حياة يكون الإنسان في ذاته، وليس منفصلاً وأجنبياً عن ذاته، ورازحاً تحت تأثير العوامل الخارجية. وعلى هذا الأساس تكون الحياة العقلانية موجودةً في صلب نظرية صيانة الذات لسبينوزا. إن كلّ إنسانٍ بقدر ما له من الكيان يسعى إلى الاستمرار في كيانه، وحيث يكون الإنسان في كيانه يكون عقله مسيطراً على عواطفه ومشاعره، ولا يسمح للإنسان أن يعمل تحت تأثير العوامل الخارجية.

وعلى كلّ حالٍ إننا في مورد كلّ شيء نتعاطى مع واقعيةٍ تتمثَّل في السعي من أجل الحفاظ على الذات، وهذا بالنسبة إلى الكائنات الحيّة ـ مثل: الإنسان ـ يكون منشأً للأنشطة الهادفة. إن صيانة الذات ـ كما يصرِّح سبينوزا ـ حقيقةٌ واحدة في كل شيء، إلاّ أن لهذه الحقيقة الواحدة أسماء مختلفة، ومراتب متفاوتة. إن صيانة الذات إذا كانت مرتبطةً بالنفس فهي «إرادة»[٨]؛ وإنْ كانت مرتبطةً بالجسد فهي «رغبة»[٩]؛ وإنْ وُجدت في موردٍ ـ مثل: الإنسان ـ على شكل وَعْي وإدراك للرغبة فهي «طمع»[١٠]. وقد عمد سبينوزا إلى شرح وتفسير هذه المسألة على النحو التالي: «إذا تعلق هذا الجهد بالنفس وحدها سُمِّي إرادة، وإذا تعلّق بالنفس والجسم معاً سُمِّي شهوة، فالشهوة إذن ليست غير ماهية الإنسان بالذات، التي ينتج عنها بالضرورة ما يساعد على حفظها، وما يتحتَّم على الإنسان القيام به. ثم إنه لا يوجد أيّ فرقٍ بين الشهوة والرغبة، عدا أن الرغبة تتعلّق عموماً بالإنسان من حيث إنه يعي شهواته، ولذلك يمكن تعريفها كما يلي: (الرغبة هي الشهوة المصحوبة بوَعْي ذاتها). لقد غدا من الثابت إذن ـ من خلال كلّ ما تقدَّم ـ أننا لا نسعى إلى شيءٍ ولا نريده ولا نشتهيه ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده خيراً، بل نحن ـ على العكس من ذلك ـ نعتبره خيراً لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه»[١١].

ولكنْ ما هو المراد من العقل؟ وكيف يتغلَّب العقل على العواطف ويخضعها لسيطرته؟ يجيب سبينوزا عن ذلك قائلاً: إننا لو دقَّقنا في الموجبية الداخلية (إن للإنسان في ذاته موجبية داخلية) سندرك كيفية سيطرة العقل على العواطف والأحاسيس. إن الموجبية الداخلية تعني الفاعلية، والموجبية الخارجية تعني الانفعالية. فالذي يكون موجَباً من الخارج يعني أنه رازحٌ تحت تأثير العوامل الخارجية. وعليه ما هو شكل وكيفية الإنسان الفعال؟ يجيب سبينوزا عن ذلك في القضية الأولى من الباب الثالث قائلاً: «تكون النفس فاعلةً في بعض الأمور، ومنفعلةً في أمور أخرى، أعني: تكون فاعلة بالضرورة في بعض الأمور بوصفها تملك أفكاراً تامّة؛ وتكون منفعلةً بالضرورة في أمور أخرى بوصفها تملك أفكاراً غير تامّة»[١٢].

وعلى هذا الأساس فإن الفاعلية والانفعالية على ارتباطٍ بامتلاك التصوُّر التامّ والصحيح والتصوُّر الناقص. فالفاعل هو الشخص الذي يمتلك تصوُّراً تامّاً. والتصوُّر التامّ يعني التصوُّر الصحيح، والتصوُّر الصحيح يعني الفهم. وعليه فإن العقل الذي يجسِّده الإنسان المختار والحُرّ يمثِّل صورةً عن الفهم. فالإنسان بواسطة الفهم يسيطر على العواطف. إن الإنسان الذي يكون فاعلاً من الداخل، ويمتلك تصوُّرات تامّة (يفهم بشكلٍ صحيح)، يسيطر على عواطفه. إذن فالتصوُّر التامّ تابعٌ للتصوُّر الصحيح. يقول الأصل البديهي السادس من الباب الأول[١٣]: لا بُدَّ أن تكون الفكرة الصحيحة (التصوُّر الصحيح) مطابقةً للموضوع الذي تمثِّله (المتصوَّر). إن نفس الإنسان حيث تمتلك تصوُّراً تامّاً تكون حُرّة. والتصوُّر التامّ هو التصوُّر الصحيح، أي إنه التصوُّر المتطابق مع متعلَّقه. عندما يبيِّن سبينوزا هذا الأمر في الأصل البديهي السادس من القسم الأول قد يُظَنّ أنه يريد البحث حول الصدق، إذ إن التصوُّر ـ طبقاً لرأيه ـ يستلزم التصديق، والتصديق إنما يكون صحيحاً إذا كان مطابقاً للواقع. وعليه يبدو أننا نشهد هنا تبلور نظريةٍ في باب الصدق. ولكنْ من خلال هذا الفهم يطرح هذا السؤال نفسه: ما هي علاقة مسألة الصدق ببحث صيانة الذات؟

إننا كما ذكر بعض شُرّاح سبينوزا ـ ومن بينهم: الأستاذ باركينسن ـ سرعان ما سندرك أن سبينوزا ليس بصدد بحث مسألة الصدق، وإنما يدور بحثه حول المعرفة.

يقول سبينوزا في حاشية القضية الثالثة والأربعين من الباب الثاني: «أن تكون لديك فكرة صحيحة لا يعني شيئاً آخر غير أن معرفتك للشيء هي معرفة كاملة وصحيحة»، وبعبارةٍ أبسط: إن الذي يمتلك تصوُّراً صحيحاً يكون لديه علمٌ بعلمه، أي إنه يعلم أنه يمتلك تصوُّراً صحيحاً، وأنه عالمٌ بصدق تصوُّره. رُبَما طرح هنا هذا الإشكال نفسه، وهو: إن كلام سبينوزا؛ إذ يقول: إن الذي يعلم أو الذي يمتلك تصوُّراً صحيحاً يعلم أنه يمتلك تصوُّراً صحيحاً، غيرُ صحيح. إننا في الكثير من الحالات نقول أموراً يثبت لاحقاً أنها كانت صحيحة، ولكننا في حينها لا نعلم أن ما نقوله صحيح. فمثلاً: قد نشهد مباراة لكرة القدم، وفي أثناء المباراة نقول: إن نتيجة هذه المباراة ستنتهي بفوز الفريق (أ) على الفريق (ب) بهدفٍ مقابل لا شيء، ويصدف أن تنتهي المباراة، وتكون نتيجتها فوز الفريق (أ) على الفريق (ب) بهدفٍ مقابل لا شيء، إلاّ أنني في الحقيقة لم أكن أعلم بأن تصوُّري هذا صحيح.

يقول سبينوزا في معرض الجواب عن هذا الإشكال: «أن تكون لديك فكرة صحيحة لا يعني شيئاً آخر غير أن معرفتك للشيء هي معرفة كاملة، أو أنها على أحسن ما يرام»[١٤]. فعندما يكون لدى الشخص تصوُّر صحيح يعلم أن لديه تصوُّراً صحيحاً، بمعنى أن لديه معرفةً تامّة وكاملة بالمسألة. وعليه فإن الذي يتكهَّن بنتيجة مباراة كرة القدم، رغم اتّضاح صحّة تكهّنه، إلاّ أنه حيث لم يكن يمتلك في حينها معرفةً كاملة لا يكون من وجهة نظر سبينوزا قد امتلك تصوُّراً صحيحاً.

والحاصل أن الإنسان الحُرّ يمتلك تصوُّراً تامّاً وصحيحاً، بمعنى أن لديه معرفة، وفي الوقت نفسه يعلم أن تصوُّره صحيح. ولكنْ ما هي المعرفة؟ وأيّ نوعٍ من المعرفة هو المراد؟ يرى سبينوزا أن المعرفة على ثلاثة أنواع، وأن النوع الثاني والثالث منها يستلزم تصوُّراً تامّاً، بمعنى أن الإنسان الحُرّ هو الذي يمتلك تصوُّراً تامّاً، ويكون لديه معرفة من النوع الثاني والثالث. وأما أنواع المعرفة فهي:

١ـ المعرفة الحسّية والتجريبية.

٢ـ المعرفة الاستدلالية والنظرية.

٣ـ المعرفة الشهودية.

إن المعرفة من المرتبة الأولى لا تقدِّم تصوُّراً تامّاً، وأما المعرفة من النوع الثاني والثالث فإنهما يقدِّمان لنا تصوُّراً تامّاً وصحيحاً. ويرى سبينوزا أن مقوّم المعرفة هو التصوُّر التامّ والصحيح. وفي ما يلي نبحث مقوّم النوع الثاني من المعرفة. يعمد سبينوزا في توضيح هذا النوع من المعرفة إلى استعمال مصطلحين، وهما:

١ـ المفاهيم المشتركة(١٥).

٢ـ التصوُّرات التامّة لخواصّ الأشياء(١٦).

إن المفاهيم المشتركة هي ذات القضايا البديهية التي لا تقبل الإثبات. يشير سبينوزا في نتيجة القضية الثامنة والثلاثين من الباب الثاني(١٧) إلى أن المفاهيم المشتركة تمثِّل المفاهيم الأساسية لميتافيزيقيته وعلمه. إنه يضع المفاهيم المشتركة في مقابل الأمور العامّة والمفاهيم الكلّية. إن هذه المصطلحات هي مصطلحات أرسطية، وتنتمي إلى العصور الوسطى، ويراها سبينوزا ناقصةً. إن مراده من الأمور العامة هي المفاهيم الفلسفية العامّة، من قبيل: الشيئية والوجود، ومراده من المفاهيم الكلّية، مفاهيم من قبيل: الحجر والإنسان. يرى سبينوزا أن المفاهيم الكلّية والأمور العامّة مبهمة، ولا يمتلك عنها جميع الناس مفهوماً وفهماً مشتركاً. ومن هنا فإن التصوُّرات التي يذكره سبينوزا، وتكون مقوّمة للمعرفة من النوع الثاني، هي معارف تتجلّى على أساس المفاهيم المشتركة بين جميع الناس، وليست من قبيل: المفاهيم الكلّية والأمور العامّة.

إن الفئة الثانية المقوّمة للمعرفة من النوع الثاني هي التصوُّرات التامّة لخواصّ الأشياء. والمراد منها الأشياء التي تتعلّق بشيءٍ واحد بالضرورة، وتمثِّل عرضاً خاصاً لذلك الشيء. وعليه فإن المعرفة من النوع الثاني نتيجةٌ لمفاهيم الأصولية المشتركة والحقائق الذاتية، وإن التصوُّرات الناشئة من هذه المفاهيم الذاتية والحقائق الأصولية تقدِّم لنا تصوُّرات تامّة. وعليه يجب القول: إن الأشخاص ـ من وجهة نظر سبينوزا ـ؛ حيث يمتلكون قوّةً يتمكّنون بواسطتها من الحفاظ على ذواتهم، يتمتَّعون بالاختيار والحرّية، بمعنى أنهم يكونون مُوجَبون من الداخل، لا من الخارج. وعندما نقول: إن الإنسان فاعلٌ يعني ذلك أنه يمتلك تصوُّراً تامّاً، وإن هذا التصوُّر ينتمي إلى النوع الثاني

والثالث من المعرفة. وبالتالي فإن الإنسان الحُرّ هو الذي يمتلك معرفة من النوع الثاني والثالث. إن الإنسان الحُرّ ليس منفعلاً، لا أنه لا يمتلك عواطف أو أحاسيس، بل إنه يمتلك العواطف قطعاً، ولكن هذه العواطف خاضعة لسيطرة عقله. وقد بيَّن سبينوزا في حاشية القضية الثانية من الباب الخامس(١٨) خلاصةً لطرق السيطرة على العواطف. ومن بين تلك الطرق طريق المعرفة.

ولإيضاح ذلك نلفت الانتباه إلى المثال التالي: عندما يلحق شخص ضرراً بآخر فإن هذا الآخر سيحقد عليه، والحقد عبارةٌ عن انفعال، ويستلزم تصوُّرات غير تامّةٍ، بمعنى أن الحقد الذي هو من جملة العواطف يؤدّي بنا إلى عدم فهم فعل الشخص الذي ألحق الضرر بنا بشكلٍ صحيح، بمعنى أننا حيث نحقد عليه لا نستطيع أن نفهم فعله، ولا نتعرّف عليه بالمقدار الكافي، وأما إذا فهمنا فعله وأدركنا أنه ضروريٌّ بالنسبة له لن نعود نحمل حقداً تجاهه. إذن فالسيطرة على العواطف إنما تغدو ممكنةً في ضوء فهم الأوضاع والأحوال التي أوجدت الفعل.

وهنا يطرح هذا الإشكال نفسه، وهو أن الإنسان في بعض الأحيان رغم معرفته لفعل الشخص، إلاّ أنه يبقى حاقداً عليه، ويظلّ الحاقد رازحاً تحت تأثير عواطفه. ويجيب سبينوزا عن ذلك قائلاً: إن السبب في ذلك يعود إلى أن إرادة هذا الشخص ضعيفة؛ لأن المعرفة من النوع الثاني معرفة نظرية واستدلالية وكلّية، ولا تقدّم لنا أمراً جزئياً. إن ضعف الإرادة يعود إلى عدم المعرفة الكاملة والجزئية. وإن نوع المعرفة؛ حيث يكون انتزاعياً وكلّياً، لا يكون كافياً للسيطرة على العواطف.

ولكنْ هل هناك طريقةٌ لعلاج ضعف الإرادة؟ يطرح سبينوزا في مقام الجواب عن ذلك النوع الثالث من أنواع المعرفة، والذي هو عبارةٌ عن المعرفة (الشهودية):

أولاً: إن المعرفة الشهودية تستلزم التصوُّرات الصحيحة بالضرورة.

وثانياً: إن هذه المعرفة ـ خلافاً للمعرفة من النوع الثاني ـ جزئيةٌ.

وفي المعرفة الشهودية يتمّ استنباط النتيجة من دون الاستفادة من الكبرى الكلّية، وأما في المعرفة العامّة والاستدلالية فإننا ندرك الكبرى الكلّية. وتوضيح هذا النوع من المعرفة يحتاج الى دراسةٍ مستقلّة، نتركها لفرصةٍ لاحقة.

كلمةٌ أخيرة

اتّضح ممّا تقدَّم مكانة بحث صيانة الذات في منظومة سبينوزا الفكرية؛ إذ إنه المفهوم المحوري لفلسفة الأخلاق عنده، فهو أوّل قانون في الطبيعة، وأصل وجذر كافّة العواطف، وهو شاملٌ لجميع الاشياء. كما ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الجوهر، باعتبار أن لا صيانة لأيّ شيءٍ من وجهة نظر سبينوزا إلاّ للجوهر؛ لأنّه الشيء الوحيد الموجود في ذاته. وعلى هذا تعرَّضت هذه المقالة إلى الإشكالات الواردة على هذا القانون مبيِّنةً كيفية انسجامه مع منظومة سبينوزا.

الهوامش

(١) باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م): فيلسوفٌ هولندي. من أهمّ فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي.

(2) conaus.

(٣) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق: ١٥٦، تعريب: جلال الدين سعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر: المصدر السابق، هامش الصفحة رقم ٦٠، في الترجمة الفارسية لهذا الكتاب.

(٦) المصدر السابق: ١٣٣.

(٧) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق: ٧٣، هامش الباب الأول.

(8) Voluntas (will).

(9) Appetitus (Appetite).

(10) Cupiditas (desire).

(١١) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق: ١٥٨، الباب الثالث، حاشية القضية التاسعة.

(١٢) المصدر السابق: ١٤٨، الباب الثالث، القضية الأولى.

(١٣) المصدر السابق: ٣٣، الباب الأول، البديهية السادسة.

(١٤) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق: ١٢٩، الباب الثاني، حاشية القضية الثالثة والأربعون.

(15) Common notions.

(16) adequate ideas of the properties of things.

(١٧) انظر: باروخ سبينوزا، علم الأخلاق: ١٢٢.

(١٨) المصدر السابق: ٢٩٦.

الترجمة الثقافيّة للنصوص الدينيّة

. القسم الثالث .

د. أبو القاسم فنائي(*)
ترجمة: حسن علي مطر

هـ. المعيار الخامس: عدم الانسجام مع القيم والواجبات الأخلاقية

تعتبر القِيَم والضرورات والمحظورات الأخلاقية من أهمّ معايير فصل «الظرف» عن «المظروف». لقد عمدنا في الفصل الثاني من كتابنا (دين در ترازوي أخلاق)[1] إلى تقسيم القِيَم الأخلاقية إلى قسمين، وهما: قِيَم أخلاق الإيمان أو أخلاق التفكير والتحقيق؛ وقِيَم أخلاق السلوك. كما عمدنا في الفصول اللاحقة من ذلك الكتاب، والفصول المتقدِّمة من هذا الكتاب، إلى التذكير بأن الشريعة في مقام الثبوت تنسجم مع القِيَم الأخلاقية. وعلى الرغم من ذلك يمكن لفهم الناس للشريعة أن لا ينسجم مع القِيَم الأخلاقية، وفي مثل هذه الحالة لا بُدَّ من الحكم على فهم الناس بالبطلان. إلاّ أن الشيء الذي يتمّ إبطاله عند عدم الانسجام مع القِيَم الأخلاقية ليس هو «ذات الشريعة»، وإنما فهم وتفسير الناس للشريعة. ومن الممكن من الناحية «الأخلاقية» إبطال الفتاوى الفقهية، بمعنى أن هذه الفتاوى إنما تكون نافذةً ومعتبرة شريطة انسجامها وتطابقها مع القِيَم الأخلاقية. إن نسبة الأحكام المخالفة للأخلاق إلى الله سبحانه وتعالى من أكبر الخطيئات والذنوب التي لا تغتفر، ولا يمكن لآيةٍ أو رواية أن ترفع المسؤولية عن كاهل الشخص في هذا السياق، حتّى إذا دلَّتْ بظاهرها على مثل

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

هذه الأحكام.

وبعبارةٍ أخرى: إن الحكم غير المنسجم مع القِيَم الأخلاقية ليس جزءاً من أحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي. ولو عثر في النصوص الدينية على مثل هذا الحكم، فيجب القول: إما أن هذا النصّ مختلق، أو إذا كان معتبراً فيجب القول بأن ذلك الحكم قد تمَّ تحميله وفرضه على الدين من خارجه، أو إذا كان ذلك الحكم ـ في ظلّ الظروف والشرائط الزمانية والمكانية في صدر الإسلام ـ منسجماً مع القِيَم الأخلاقية، ولم يَعُدْ الآن منسجماً مع القِيَم الراهنة، وجب اعتبار ذلك الحكم بوصفه حكماً مرحلياً ومؤقّتاً. وعلى أيّ حال لا يمكن ـ بل لا يجب ـ اعتبار هذا الحكم حكماً أبدياً وما فوق تاريخي، أو جزءاً من ذاتيّات الشريعة.

ويعتبر جواز الاسترقاق والاتّجار بالعبيد نموذجاً واضحاً لهذه الأحكام. إن الاسترقاق وبيع وشراء البشر يعتبر عملاً مخالفاً للأخلاق، ولا ينسجم مع إنسانية الإنسان؛ لأن العبد ليس سوى أداةٍ لتلبية مآرب وأهداف المالك والسيد، واعتبار الإنسان أداةً وآلة يتنافى مع كرامته الإنسانية وقيمته الذاتية. وأساساً إن القيمة الذاتية للإنسان لا يمكن قياسها بالموازين الاقتصادية. وخيرُ دليلٍ يثبت عدم أخلاقية الاستعباد أن لا أحد يستسيغ أن يعامله الآخرون معاملة العبيد. وأما إذا كنّا نعيش في عالمٍ يعترف بنظام الاسترقاق، ويبيح الاتّجار بالبشر، ويسمح للآخرين باسترقاق المسلمين، فإن الإسلام لا يستطيع أن يمنع المسلمين من العمل بمبدأ المواجهة بالمثل في مثل هذه الحالة. إن «جواز المواجهة بالمثل» ينسجم مع العدالة بوصفها كفّة قِيَم الأخلاق الاجتماعية[٢]. إن «جواز المواجهة بالمثل» أحد أحكام الدين المطلق؛ لأنه على جميع الظروف والشرائط ينسجم مع قِيَم الأخلاق في حدِّها الأدنى، وأما جواز الاستعباد وبيع وشراء العبيد فهو من بين أحكام الدين الذي يتمّ تطبيقه على العالم الذي يسوده هذا العمل. وعليه فإن تسرية هذا الحكم إلى العالم الذي يعتبر الاستعباد جريمةً تُعَدّ تسريةً غير موجَّهة ولا مبرَّرة. يُضاف إلى ذلك أن الإسلام لا يستطيع إصلاح العالم الذي يسوده الاستعباد في ليلةٍ وضحاها، وغاية ما كان بإمكان النبيّ الأكرم أن يقوم به هو العمل على النسخ التدريجي للاسترقاق. والمشكلة الكامنة هاهنا هي

أن الفقهاء والمفسِّرين للنصوص الدينية ـ وبسبب فهمهم الخاطئ لمعنى كمال الدين والشريعة ـ فهموا الخطوات الأولى للنبيّ الأكرم على أنها خطواتٌ نهائية، بمعنى اعتبارها الحدّ الأعلى ممّا يمكن ويجب فعله في هذا الشأن.

وبعبارةٍ أخرى: يجب ترجمة النصوص الدالّة على جواز الاسترقاق والاستعباد ترجمةً ثقافية، وإن الترجمة الثقافية لهذه النصوص تقول لنا: يجب أن نرفع اليد عن عنوان «الاستعباد»، وأن نحمل هذه النصوص على «جواز المواجهة بالمثل»، بمعنى أن لهذه النصوص مدلولين مختلفين: فالمدلول العامّ لهذه النصوص هو «جواز المواجهة بالمثل»، ولو عمدنا إلى تطبيق هذا المدلول على العالم الجديد الذي يمنع الاستعباد، سنصل إلى «حرمة» الاستعباد، وليس إلى «جوازه»؛ وأما المدلول الخاصّ لهذه النصوص ـ الذي هو مقتضى تطبيق المدلول العامّ لها على العالم القديم ـ فهو عبارةٌ عن «جواز» الاستعباد. إلاّ أن هذا المدلول مشروطٌ، وليس مطلقاً، ولا يمكن تطبيقه على العالم الجديد الذي يُمْنَع فيه الاستعباد.

خلاصةُ القول: إننا من خلال ترجمة النصوص الدالة على جواز الاستعباد ترجمةً ثقافية يمكن لنا أن نستنبط ثلاثة أحكام مختلفة، وهي:

١ـ جواز المواجهة بالمثل. وإن هذا الحكم أحد الأحكام المطلقة للدين المطلق وما فوق التاريخي.

٢ـ حرمة الاستعباد ومنع الاتّجار بالعبيد. وإن هذا الحكم واحدٌ من الأحكام المشروطة للدين، الذي تمّ تطبيقه على العالم الجديد الذي يُمنع فيه من الاستعباد.

٣ـ جواز الاستعباد والاتّجار بالعبيد. وإن هذا الحكم واحدٌ من الأحكام المشروطة للدين، الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم الذي كان نظام الاستعباد فيه قائماً.

إن الحكم الثاني والثالث يحصلان من تطبيق الحكم الأوّل على الشرائط والظروف الزمانية والمكانية المختلفة، وإن فعلية كلٍّ من هذين الحكمين رهنٌ بتحقُّق شرطهما. وعلى هذا الأساس لو أن العالم الراهن تخلّى عن مكانه لصالح عالمٍ آخر يبيح لغير المسلم أن يستعبد مسلماً لن يمكن للإسلام أن يمنع المسلمين من

المواجهة بالمثل أيضاً.

إن القِيَم الأخلاقية «مطلقةٌ» و«قابلةٌ للتعميم»، بمعنى أن موضوعها هو الإنسان بما هو إنسان، وأن التديُّن أو اللاتديُّن، وكون هذا الإنسان مسلماً أو غير مسلم، أو كونه سنّياً أو شيعياً، أو فقيهاً أو غير فقيه، أو رجلاً أو امرأة، لا يصلح لتخصيص تلك القِيَم وتقييدها. وحيث إن للشريعة إطاراً أخلاقياً فإن فهم أحكام الشرع التي لا تكون مطلقةً، ولا قابلة لتعميم، سوف لا تنسجم مع القِيَم الأخلاقية. وعليه فإن النصوص الدينية الدالّة بحَسَب الظاهر على التفريق بين المسلم وغير المسلم، وبين الشيعي والسنّي، وبين الفقيه وغير الفقيه، وبين الرجل والمرأة، لا بُدَّ من ترجمتها ثقافياً؛ لأن هذا القسم من النصوص الدينية يعبِّر في واقع الأمر عن أحكام الدين المطبَّقة على العالم القديم، دون أحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي. وإن تسرية تلك الأحكام إلى العالم الجديد بِدْعةٌ في الدين، ومخالفةٌ للشرع.

إن القِيَم الأخلاقية تضع بأيدينا معياراً لتحديد وتفكيك القراءات الصحيحة للدين من القراءات الخاطئة له. إن الدين الحقّ يتطابق مع العقل والوجدان الأخلاقي للإنسان مئة بالمئة، وعليه فإن كلّ فهمٍ للدين لا ينسجم مع العقل والوجدان الأخلاقي للناس الذين يعيشون في العالم الجديد لا يكون قابلاً للتطبيق والاتّباع في هذا العالم، مهما كان ذلك الفهم منسجماً مع العقل والوجدن الأخلاقي للناس الذين كانوا يعيشون في العالم القديم، وأمكن لذلك تطبيقه واتّباعه في ذلك العالم. إن مجرّد انسجام بعض الفتاوى الفقهية مع العقلانية القديمة لا يدلّ على اعتبارها الأبدي ونفوذها على جميع الناس على مرّ التاريخ. إن الفتاوى والأفهام الفقهية وغير الفقهية للنصوص الدينية إذا أريد لها أن تطبَّق على العالم الجديد وفي هذه الدنيا فلا بُدَّ من عرضها على العقل والوجدان الأخلاقي لسكّان هذا العالم، فليس هناك ما يُجْبِر سكّان هذا العالم على اتّباع عقل ووجدان سكّان العالم القديم أبداً. إن هذا الأمر سيكون مصداقاً للطاعة العمياء للأسلاف، وهو ما شجبه القرآن صراحةً. فكما لا يحقّ لنا أن نحاكم سكّان العالم القديم من خلال العقلانية الجديد، كذلك لا يحقّ لسكّان العالم القديم، الذين يفكِّرون ويتّخذون القرارات ويعملون على أساس معايير

العقلانية القديمة، أن يصدروا لنا نفس الوصفة والحكم القديم أيضاً[٣].

إن من أكبر الانحرافات والبدَع التي تعرَّض لها التفكير الديني هو تحريف النسبة القائمة بين الفقه والأخلاق. ولو قلنا بأن هذا هو مكمن جذور الكثير من الكوارث التي تحصل باسم الدين لن يكون ما قلناه أمراً جزافياً. إن الفقه الخالي من الأخلاق، أو الفقه الذي يريد أن يحلّ محلّ الأخلاق، إنما هو سيفٌ في كفّ حارسٍ ثَمِلٍ. نحن لا ننكر ضرورة الفقه، وحاجة المجتمع الإسلاميّ إلى الفقهاء والمجتهدين، بَيْدَ أننا نعتقد جازمين بأن الفقه إنما يمكنه أن يلعب دَوْره المناسب في حياة المؤمنين إذا لم يخرج عن دائرة الأخلاق. إن الفقه الذي لا يراعي الخطوط الأخلاقية الحمراء، ويروم أن يحلّ محلّ الأخلاق، سيتحوَّل إلى أداةٍ بيد الظالمين والمتكبِّرين والمتجبِّرين، ولن يؤدّي بنا ذلك لغير الفقر والبؤس والحرمان والعنف والجريمة والجَوْر والاستبداد[٤].

و ـ المعيار السادس: عدم الانسجام مع ضروريات ومقوّمات العالم الجديد

إن للعالم الجديد ضروريات ومقوّمات، لا مندوحة لِمَنْ يعيش فيه سوى القبول بها. ليس أمام الناس سوى الاختيار بين العالم القديم والعالم الجديد، وأيّاً كان اختيارهم سيكون لهم قراءةٌ خاصّة للدين تنسجم مع ذلك العالم الذي اختاروه. ولو أراد شخص تعميم أحكام الدين المطبَّقة على العلم القديم وتطبيقها على العالم الجديد (أو العكس) فإنه سيُمْنَى بالفشل، ولن تكون نتيجة سَعْيه سوى الفشل والتخلُّف، وخراب الدين والدنيا معاً.

وكما سبق أن ذكرنا فإن العقلانية الجديدة والأخلاق العلمانية أو ما فوق الدينية من المقوِّمات والعناصر التي لا يمكن اجتنابها في العالم الجديد، وإن أموراً من قبيل: حقوق الإنسان والديمقراطية والحرّية والمساواة والحياد الأيديولوجي من قِبَل الحكومات تُعَدّ من ضروريات هذا العالم. إن الحكومات الفردية والشمولية والمقدّسة، والتي ترى نفسها فوق النقد لا تلبّي حاجة الناس في العالم الجديد بالشكل اللائق والمناسب، ولن يكتب لها النجاح أو البقاء. وإن الأسلوب الصحيح لحلّ مشاكل هذا العلم يكمن في الرجوع إلى العقل الجَمْعي. وعليه فمن دون الاعتراف بهذه الأمور

لا يمكن الحياة في هذه الدنيا بشكلٍ يليق بكرامة الإنسان. وعليه حتّى لو كانت هناك ألف آيةٍ ورواية لا تنسجم بحَسَب الظاهر مع الديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة بين الناس وسائر ضروريات ومقوّمات العالم الجديد، وكانت تدلّ على المحاباة بين الناس في الحقوق والاختيارات، مع ذلك لا يمكن لنا إلغاء هذه الأمور ونفيها استناداً إلى تلك الآيات والروايات، وندّعي في الوقت نفسه أن الحرّية والديمقراطية لا تنسجم مع الإسلام، ولا يمكن أن تكون جزءاً من القِيَم الإسلامية، أو القول بأن حقوق الإنسان الإسلامية تختلف عن حقوق الإنسان الغربية، أو أن الديمقراطية الدينية تختلف عن الديمقراطية ما فوق الدينية والعلمانية. إن مثل هذه الآيات والروايات ـ إنْ وُجِدَتْ ـ إنما تبيِّن أحكام الدين المطبَّق على العالم القديم، دون أحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي. من هنا لا يمكن تسرية مفادها إلى العالم الجديد دون ترجمتها ثقافياً.

وعلى هذا الأساس عندما نقول بوجوب أن يكون فهمنا للدين «عصرياً»، وأن يكون منسجماً مع الثقافة والحضارة الجديدة، لا نعني بذلك أن نجعل الثقافة والحضارة الجديدة معياراً للحكم في باب ذاتيّات وعَرَضيات الدين، وجعله ملاكاً لتفكيك ظرف الدين عن ذات الدين، وأن نعتبر مجرَّد شيوع وسيادة ظاهرة في العالم الجديد دليلاً على جوازها وحلّيتها ومشروعيتها من وجهة نظر الدين، بل مرادنا من ذلك أن فهمنا الراهن للدين شجرةٌ ضاربة بجذورها في العقلانية التقليدية، وقد نمَتْ وترعرعت في صلب الثقافة والحضارة القديمة، وقد تناغمت طوال القرون الماضية وتوازنت مع عناصر هذه الثقافة والحضارة، وإن القراءة السائدة للدين في مجتمعنا قراءةٌ للدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم. علينا أن نحترس من فرض وتحميل ثقافة وحضارة العالم القديم على الناس الذين يعيشون في العالم الجديد بشكلٍ متفاوت ومختلف جَذْرياً؛ بحجّة الحفاظ على الدين وتحت غطاء الدفاع عنه، واعتبار عبادة القديم وعبادة الله أو التخلُّف والتديُّن والتقوى والتمسُّك بالأصول شيئاً واحداً، وإحلالها محلّ الدين، والعمل باسم الدين على منع المجتمع من التقدُّم والتطوُّر. هناك فرقٌ بين القول بتعارض الدين مع الثقافة والحضارة الجديدة والقول بتعارض الثقافة

والحضارة الجديدة وبين الثقافة والحضارة القديمة. وإن التعارض من النوع الثاني لا رَبْطَ له بالدين بتاتاً، وإن إقحام الدين في هذا النوع من التعارض ينطوي على إساءة توظيف الدين واستغلاله.

عندما يبرز شخصٌ لينتقد الحضارة الجديدة من موضع الدين وباسم الدين، ويعمل على نفي أصل هذه الحضارة أو مظاهرها، عليه أن يعطي جواباً واضحاً لهذه الأسئلة التالية:

- «هل الدين بذاته هو الذي يبطل الحضارة الجديدة ومظاهرها أم الثقافة والحضارة القديمة التي تلفّعت برداء الدين، وأصبحت جزءاً منه في ظلّ قراءةٍ للدين الذي عُجِن وامتزج بتلك الحضارة والثقافة، هي التي تُبطل الحضارة الجديدة ومظاهرها؟».

- «هل مبناه في النقد ومعياره في الحكم بشأن الحضارة الجديدة هو الدين المطلق وما فوق التاريخي أو الدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم؟».

ليس من حقّنا الحكم بشأن العالم الجديد ومظاهره إلاّ من خلال «الدين المطلق» أو «ما فوق التاريخي»، وليس من خلال «الدين الذي تمّ تطبيقه» على العالم القديم. والمسألة الجديرة بالاهتمام هي عدم وجود تعارض بين العلم والدين. وإذا كان هناك من تعارض فهو بين العلم والجهل، أو بين العلم وشبه العلم. إن النظريات العلمية تتنافس وتتبارى فيما بينها، وإن الحكم بينها يقوم على أساليب خاصّة بها، وعلى أيّ حالٍ فإن النزاعات غير الدينية أو ما فوق الدينية لا تقبل الحلّ والفصل من خلال الرجوع إلى الدين والنصوص الدينية، أو إلى مَنْ يُفسِّر الدين، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فقد أثبتت التجارب التاريخية أن تحويل النزاعات غير الدينية وما فوق الدينية إلى نزاعاتٍ دينية يُعتبر من أهمّ أسباب دوام واستمرار هذه النزاعات.

يجب عدم اعتبار التخلُّف وعبادة الأسلاف مرادفاً للإخلاص والتديّن والزهد والتقوى. عندما نقول بوجوب فصل الدين عن ظرفه القديم، ونقول بعدم وجوب فرض ذلك الظرف ـ باسم الدين ـ على الناس الذين يعيشون في ظرفٍ آخر، إنما نعني بذلك أن الظرف الأول للدين أمر عُرْفي لا ينطوي على أيّ قداسةٍ أو أصالة. إذن «لا ينبغي

مخالفة العالم الجديد ومظاهره استناداً إلى الظرف القديم للدين». لا مانع من نقد العالم الجديد الذي يمثّل ظرفاً جديداً للدين، شريطة أن يقترن هذا النقد **أوّلاً**: بنقد الظرف القديم للدين؛ **وثانياً**: أن يكون الدين نفسه هو المعيار والمبنى في حكمنا بهذا الشأن، وليس الظرف القديم، وأن يكون المعيار هو الدين المطلق، وليس الدين الذي تمّ تطبيقه وصبّه في ظرف العالم القديم. ولكي يكون الدين هو الحَكَم في هذه الموارد يجب أوّلاً تجريده من ظرفه القديم. وعلى هذا الأساس تكون الترجمة الثقافية للنصوص الدينية، وعصرنة الفكر الديني أو إعادة صياغته عقلانياً، مقدّمة على العمل على جعل العصر دينياً. من المناسب نقد الظرف الجديد للدين، كما هو الحال بالنسبة إلى نقد الظرف القديم له، ولكي نحصل على الدين المطلق لا مندوحة لنا من نقد الأفهام المختلفة للدين، والتي لا تظهر إلاّ كنتيجةٍ للامتزاج مع مختلف الظروف. ومن المناسب مقارنة مختلف الظروف ودراستها بشكلٍ مقارن. إنما الشيء الخاطئ، والذي لا يمكن القبول به، عبارةٌ عن تسرية قداسة الدين إلى ظرفٍ خاصّ من ظروف الدين، والفهم والتفسير الديني المنسجم والمتناغم مع ذلك الظرف، والعمل على تسرية خصائص الدين إلى ظرفه الأوّل، وتسرية قداسة وخلود ذات الدين إلى ظروفه، وإلى الفهم الديني القائم على ذلك الظرف.

ولا بُدَّ من إبداء حساسيّةٍ كبيرة تجاه مَنْ يريد ـ تحت غطاء الدفاع عن الدين، في حين أن الحقيقة تكمن في عيشه ضمن العالم القديم، واعتياده على الثقافة والنهج والتفكير والسلوك القديم، أو لأن مصالحه الشخصية أو الفئوية أو منصبه ومنزلته لا يكتب لها البقاء إلاّ في ظلّ العالم القديم، والحال أن الحقيقة تكمن في السذاجة وعبادة الظاهر وعبادة الأسلاف أو عبادة الدنيا أو عبادة الأعداء[٥] ـ مخالفة الثقافة والحضارة والعقلانية ومنهج الحياة والمعيشة الجديدة.

ز ـ المعيار السابع: عدم الانسجام مع النواحي الحسنة والإيجابية والمفيدة للعالم الجديد

إن من بين مواطن ضعف التفكير الفقهي الشائع التحفّظُ المفرط. يذهب البعض إلى جعل الأصل هو عدم مشروعية الأشياء الجديدة، ويخالفون المظاهر

الحسنة والموجبة والمفيدة في العالم الجديد باسم الدين، إلاّ إذا كانت هناك مشابهةٌ وسنخية بين هذه المظاهر وبين ما كان يحدث في العالم القديم. وإن السِّيَر والمواثيق والعقود والمؤسّسات الحديثة التي تبلورت بين الناس بالتدريج، ولم يكن لها من وجود في عصر النبيّ الأكرم والأئمّة الأطهار، هي من هذا القبيل.

إن الكثير من القوانين العُرْفية تُعَدّ من الأمور الجيّدة والإيجابية والنافعة في العالم الجديد، إذا لم نقُلْ: إن بعضها من ضروريات ومقوّمات هذا العالم. ونحن نُطلق على هذه المجموعة من القوانين اسم «شريعة العُرْف». إن شريعة العُرْف تنبثق عن إرادة الشارع العُرْفي، لا عن إرادة الشارع القُدْسي. بَيْدَ أن الكثير من الفقهاء؛ حيث يعتقدون بأن الأصل الأوّلي يقوم على عدم حجّية ومشروعية العُرْف، لا تكون هذه القوانين معتبرةً، ولا مشروعية لها، إلاّ إذا كان لها نظيرٌ في صدر الإسلام وعصر الأئمة الأطهار، ويثبت تقريرهم لها، ولو بالسكوت عنها؛ حيث يقوم ادّعاؤهم على أن اعتبار شريعة العُرْف من ناحية الشرع رهنٌ بإمضاء أو سكوت الشارع عند حدوثها أمامه، وإن إمضاء أو سكوت الشارع إنما يمكن كشفه وإحرازه إذا كان ذلك العُرْف شائعاً بين الناس في عصر حضور المعصومين، مع إحراز سكوت المعصوم عنه أو تأييده له. وعلى أساس هذا المبنى يذهب بعض الفقهاء إلى القول بعدم مشروعيّة عقودٍ، من قبيل: الضمان، وحقوقٍ، من قبيل: حقّ التأليف، أو الملكية المعنوية وبراءة الاختراع، وما إلى ذلك.

ولكنْ كما رأينا في الفصول السابقة، ليس هناك دليلٌ مقنع لصالح «أصالة عدم حجّية الظنّ». إنما الأصل الأوّلي في هذا الباب، والمستفاد من العقل العُرْفي وعُرْف العقلاء، هو أن الظنون العقلائية حجّة، وإن هذه الظنون لا تُخْتَزَل في ظهور الكلام وخبر الواحد. وفي ما يتعلَّق بالعُرْف يجب القول: إن الأصل الأوّلي يقوم على حجّية العُرْف، وإن القوانين العُرْفية في النظرة الأولى موجَّهة ومشروعة، إلاّ إذا قام على خلافها دليلٌ معتبر آخر أقوى منها في «الدين المطلق»، وليس في «الدين الذي تمّ تطبيقه» على العالم القديم. لا معنى لأن يقول شخصٌ: «إن الإسلام يُخالِف مظاهر الحضارة الجديدة، إلاّ تلك التي أمضاها الشارع، وثبتت حلّيتها وجوازها بنحوٍ خاصّ

وبالأدلة النقلية»، بل إن الأصل الأوّلي يقول: «إن القوانين العُرْفية نافذةٌ ومعتبرة ومشروعة، إلاّ إذا ثبت خلافها». طبقاً لهذا الأصل يجب القول: «إن الإسلام يوافق مظاهر الحضارة الجديدة، إلاّ إذا ثبتت حرمتها وعدم مشروعيتها بحكم الدين المطلق وما وراء التاريخي». إن القول بشريعة العُرْف واتّباع معاييرها لا يحتاج إلى دليلٍ، إنما الذي يحتاج إلى دليلٍ هو المنع من القول بشريعة العُرْف وحرمة اتّباع معاييرها. ثمّ إنه لا بُدَّ في هذا المورد من الالتفات إلى جهة وعلّة التحريم، بمعنى أنه لا بُدَّ من التمكُّن من إثبات أن التحريم مورد البحث حكمٌ من أحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي. وعلى هذا الأساس لا يمكن مخالفة العُرْف الجديد من خلال الاستناد إلى العُرْف القديم، كما أن مجرّد عدم شيوع عُرْفٍ في صدر الإسلام لا يشكِّل دليلاً صالحاً لرفض العُرْف الجديد، واعتبار عدم مشروعيته.

فعلى سبيل المثال: اتّفقت كلمة الفقهاء في القرون الماضية على حرمة بيع وشراء الدم، وتمّ ادّعاء الإجماع في هذا الشأن. وقال عددٌ من الفقهاء المعاصرين: إن ما قيل في حرمة بيع وشراء الدم يعود سببه إلى عدم وجود منفعةٍ محلَّلة وعقلانية لهذه المعاملة في الأزمنة السابقة؛ حيث لم يكن تزريق الدم للمرضى والجرحى معمولاً به في تلك الأزمنة. أما اليوم؛ حيث نشهد الكثير من الفوائد الحيوية المترتِّبة على الدم، فيكون بيعه وشراؤه جائزاً من الناحية الشرعية. وهذا يعني أن الدم لا «موضوعيّة» له، وإن حرمة بيعه وشرائه حكمٌ مشروط ومتعلّق بالدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم. إنما الذي له موضوعية، ويُعتبر واحداً من أحكام «الدين المطلق»، هو المنع من بيع وشراء البضاعة التي تكون لها فائدةٌ محلَّلة وعقلائية.

وعليه فإن النصوص الدينية الدالّة على حرمة بيع وشراء الدم، إنْ وُجِدَتْ، يجب ترجمتها ثقافياً، وإن هذه الترجمة الثقافية ستقول لنا: إن ظاهر هذه النصوص ـ (إن بقي ظهورها على حاله) ـ وعمومها وإطلاقها الزماني لا حجّية له؛ لأن العقلاء لا يتمسَّكون بمثل هذا الظهور، فمن وجهة نظرهم لا تجري أصالة العموم وأصالة الإطلاق في هذه الموارد[٦]. ثم إنه يمكن التشكيك في أصل هذا الفهم، والقول بوجوب الرجوع إلى الشرع والنقل في كلّ أمرٍ، واتّباع كلّ سيرةٍ عُرْفية، وتشريع أيّ

قانون، والاستفادة من كلّ شيء؛ فإن مثل هذا الأمر مخالفٌ للعقل وسيرة العقلاء في العالم.

النموذج الآخر الذي يمكن ذكره لهذا المعيار أساليب اكتشاف الجرائم ومكافحتها. يمكن القول بكلّ ثقةٍ: إن هذه الأساليب هي من الأمور العُرْفية والعقلائية والتجريبية، ولا شأن لها بالأمور الدينية وغير الدينية أو الإسلامية وغير الإسلامية. إن قوانين المحاكم قد تكون عادلةً أو ظالمة، ولكنّها لا تكون إسلامية وغير إسلامية. إن هدف الشارع من التشريع أو إمضاء الأحكام القضائية القائمة في مجتمع صدر الإسلام هو إحقاق الحقّ وإجراء العدالة من جهةٍ، والحدّ من وقوع الجرائم من جهةٍ أخرى. من هنا فإن كلّ منهجٍ أو أسلوب يعمل على إيصال المنظومة والمؤسّسة القضائية إلى هذين الهدفين يكون مطلوباً من قِبَل الشارع. ولو أن تطبيق الأساليب التقليدية في كشف الجرائم ومكافحتها يؤدّي إلى إبعاد المجتمع الديني عن هذين الهدفين سيكون إجراء هذه الأساليب غير مشروع وبِدْعة في الدين.

إن فلسفةَ العقوبة وتبريرها من الناحية العقلانية، وكذلك الآداب والتقاليد والحدود والثغور الأخلاقية للعقوبة، أحدُ البحوث الهامّة في فلسفة السياسة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الحقوق. إن أسلوب كشف وإثبات الجريمة، ومعاملة المتهمين والمجرمين، وتحديد العقوبة المناسبة، وكيفية تنفيذ العقوبة، يخضع للنقد والتقييم العقلاني والأخلاقي، وينقسم من الناحية الأخلاقية إلى: حسنٍ؛ وقبيحٍ، وصحيحٍ؛ وخاطئٍ. يمكن القول، وبكلّ ثقةٍ: إن الاجتهاد في باب الأحكام القضائية والجزائية في الإسلام إذا لم يقُمْ على إدراكٍ كافٍ لهذه المباحث سيكون فاقداً للاعتبار، وإن الفقهاء الذين يتوجَّهون إلى النصوص الدينية، دون التحقيق الكافي بشأن هذه البحوث، ويسعَوْن إلى استنباط النظام القضائي للإسلام، لا يكونون قد «استفرغوا الوسع» في هذا الشأن، وسيكون سعيهم ناقصاً وغير تامّ، ولذلك فإن فتاواهم ـ حتّى على أساس الموازين التقليدية للاجتهاد ـ ستكون فاقدةً للاعتبار.

إن تطبيق العدالة القضائية يتوقَّف إلى حدٍّ كبير على اكتشاف الحقيقة، وإن أسلوب اكتشاف الحقيقة لا يتّصف بالإسلامية وغير الإسلامية. فالناس بمرور الزمن،

وإثر التطوّر العلمي والتجريبي، قد أبدعوا وسائل أكثر تطوُّراً وأدقّ وأوثق في كشف الجرائم وإثبات الجرم أو تبرئة المتَّهم، وإن الاستفادة منها تقتضيها العقلانية والعدالة. فاليوم يمكن من طريق التحليل المخبري بواسطة الـ (دي. أن. أي)، وسائر الأساليب التي تستعمل في كشف الحقيقة، أن يصل القاضي وهيئة المحلَّفين إلى الحقيقة بثقةٍ أكبر، وإن هذه الأساليب تقرِّبنا بشكلٍ أكبر قياساً إلى الأساليب التقليدية، من قبيل: وضع المتَّهم تحت القَسَم أو شهادة الشهود. وعليه لا معنى لأن يُقال: لا يزال القاضي مكلَّفاً ومُلْزَماً بالحكم على أساس الشهادة والقَسَم، ولا يحقّ له الاستفادة من الأساليب والطرق الحديثة لاكتشاف الحقيقة[٧].

الأمر الآخر المؤثِّر بشكلٍ أفضل وأدقّ في تطبيق العدالة هو إقامة المحاكم «الخاصّة» أو «التخصُّصية»؛ لأن تجربة القاضي وإشرافه وإحاطته بالموضوع المختلف بشأنه إنما يكون من خلال النشاط في هذا النوع من المحاكم، لا من طريق التحقيق والدراسة والبحث في كتاب الحدود والديات والقوانين الجزائية للإسلام. في هذه الشرائط لا يمكن الدفاع أبداً عن الادّعاء القائل بأننا في الإسلام لا نمتلك غير المحكمة العامّة، ومن زاوية الفقه الإسلامي يمكن للقاضي الجامع للشرائط أن يحكم ويقضي بشأن جميع الملفات، أيّاً كان مجالها. إن القاضي الجامع للشرائط هو القاضي الذي يعمل على توظيف جميع الوسائل والأساليب العقلائية التي هي في متناول البشر لكشف الحقيقة، ولا شَكَّ في أن تجربة القاضي تؤثِّر في اقترابه من الحقيقة.

يُضاف إلى ذلك أنه لا يمكن القول: حيث لم يكن هناك في صدر الإسلام شيءٌ باسم المفتِّش والمستجوب أو المدّعي العام، وكان القاضي لا يمثِّل إلاّ شخصاً واحداً، ولم يكن هناك شخصٌ يتولّى مهمة الدفاع عن المتَّهم أو هيئة المحلَّفين كذلك، إذن لا بُدَّ أن يكون الأمر على هذه الشاكلة في العصر الراهن. إن الفصل والتفكيك بين المهامّ والمسؤوليات القضائية، والتأكيد على ضرورة تواجد المحامي والهيئة المحلَّفة في محاكم العالم المعاصر، إنما يهدف إلى ضمان تحقيق العدالة بشكلٍ أفضل وأدقّ، والتقليل من احتمال وقوع الظلم والخطأ، وهذه القِيَم فاقدةٌ للمصالح والمفاسد الغيبية.

تقوم فرضية الذين يخالفون هذه الأمور باسم الإسلام على أن إجراء العدالة يتوقَّف على الأمور التالية:

١ـ عدالة القاضي.

٢ـ علم القاضي أو ظنّه المعتبر بالحكم.

٣ـ علم القاضي أو ظنّه المعتبر بموضوع الحكم.

هذا، وإن العلم أو الظنّ المعتبر بالحكم يأتي من طريق الفقه، ويأتي الظنّ المعتبر بالموضوع من طريق الشهادة أو القَسَم[٨].

أما اليوم فالذي يُقال هو:

أولاً: إن عدالة القاضي لا تعني امتلاك ملكة نفسانية باسم العدالة، بل تعني توظيف الأساليب والأدوات العادلة التي تساعد على اكتشاف الجريمة. والعدالة رهنٌ بالتناسب بين الجريمة والعقاب. وإن تشخيص ما إذا كان أسلوب المحاكمات عادلاً أم ظالماً، وما إذا كانت العقوبة المحدّدة تناسب الجرم المرتكب أم لا، يقع على عاتق الوجدان الاجتماعي العامّ.

وثانياً: إن تطبيق العدالة على نحوٍ أفضل وأدقّ يقتضي عدم الاقتصار في إثبات الجرم أو البراءة على القاضي فقط، وإنما لا بُدَّ بالإضافة إلى ذلك من إشراك هيئة المحلَّفين، التي تمثِّل الوجدان العامّ للمجتمع[٩].

وثالثاً: إن تطبيق الحكم على الموضوع، بالإضافة إلى معرفة الحكم، بحاجةٍ إلى تخصُّصٍ وكفاءة في تشخيص الموضوع، وإن هذا التخصُّص وتلك الكفاءة لا يأتيان من طريق معرفة الحكم والقانون. كما أن الظنون المعتبرة في مقام القضاء والحكم لا تختزل بالظنّ الحاصل من شهادة الشهود أو اليمين الصادر عن المتَّهم[١٠].

ح ـ المعيار الثامن: عدم الانسجام مع الحقائق التجريبية

إن من بين المعايير التي يمكن استعمالها للتفكيك والفصل بين الظرف والمظروف، أو فصل الدين الذي تمّ تطبيقه والتاريخي عن الدين المطلق وما فوق التاريخي، عدمُ الانسجام مع الواقعيات التجريبية، وهذا يعني تدخُّل العلوم التجريبية ـ

الأعمّ من العلوم الطبيعية والإنسانية ـ في فهم الدين واستنباط الأحكام.

فعلى سبيل المثال: يقول الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾** (الإسراء: ٧٨). وكما هو واضحٌ فإن هذه الآية تتحدَّث عن مواقيت الصلاة اليومية. وفي منطقةٍ مثل: الحجاز، والبلدان الأخرى التي يكون فيها موضع محدّد ومتعارف لطلوع الشمس وغروبها، يمكن لنا أن نتَّبع هذا المعيار المذكور في هذه الآية. وأما في البلدان القريبة من القطب الشمالي، من قبيل: فنلندا والسويد والنرويج، والتي يكون أغلب أوقات السنة فيها ليلاً، ولا يكون للشمس وجودٌ في سمائها، والتي يكون فيها فصل الصيف قصيراً جدّاً، وتكون الشمس ظاهرةً في هذا الفصل دائماً، لا يمكن لزوال الشمس أن يكون معياراً لتحديد أوقات الصلاة. إن هذه الحقيقة ترشدنا إلى أن تعيين زوال الشمس كمعيارٍ لتحديد أوقات الصلاة إنما كان بسبب الظروف الإقليمية والمنطقة الجغرافية التي ظهر فيها الدين الإسلامي للمرّة الأولى. وبحَسَب المصطلح: إن هذا الشرط يُعَدّ جزءاً من ظرف الدين، وواحداً من أحكام الدين التي تمّ تطبيقها على منطقةٍ جغرافية خاصّة. وعلى هذا الأساس فإن مثل هذا المعيار إنما يمكن تطبيقه لتعيين وقت الصلاة على منطقةٍ ما وتسريته على المناطق الأخرى التي تتَّصف بنفس أوصافها الجغرافية التي يكون فيها لطلوع الشمس وغروبها وزوالها مواقيت متعارفة. وأما في المناطق الأخرى، التي لا يكون فيها الأمر كذلك، فيجب تعيين الوقت الأوّل لصلاة الظهر بمعيارٍ آخر.

وهذه المسألة تصدق بشأن الصوم أيضاً. ففي ما يتعلّق بالصوم يقول الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿...ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾** (البقرة: ١٨٧). إلاّ أن الفقيه غير المطَّلع على العلوم التجريبية إلاّ بشكلٍ محدود، ولا يعلم بما عليه الواقع في القطب الشمالي، يتمسَّك بعموم وإطلاق هذه الآية، ويصدر الفتوى على النحو التالي: «يجب على كلّ مسلم أن يمسك عن تناول الطعام والشراب في أيّام شهر رمضان من طلوع الفجر إلى غروب الشمس». فلو أراد المكلَّفون من المسلمين الذين يقيمون في مناطق القطب الشمالي أن يعملوا على طبق هذه الفتوى فإنهم سوف يموتون من الجوع

والعطش لا محالة. إن هذه الحقيقة التجريبية تثبت أن المعلومات الفيزيائية والفَلَكية والجغرافية ـ والعلوم الطبيعية والإنسانية بشكلٍ عام ـ من جملة مقدّمات الاستنباط الفقهي، وإن الفقيه الذي يعلم بوجود القطب الشمالي ووضعه الجغرافي يدرك أن القَيْد الوارد في هذه الآية الشريفة إنما يشمل المناطق التي يكون فيها الليل والنهار متعاقبين بشكلٍ طبيعي، وسوف يعمل في فتواه على استثناء سكّان القطب الشمالي، وسوف يحدِّد أوقات الصلاة والصيام بالنسبة لهم من خلال استخدام معيارٍ آخر.

وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نستنتج أن أحكام «الدين التي تمّ تطبيقه» قابلةٌ للإبطال من الناحية التجريبية، وكلّما لم يمكن تطبيق الحكم الشرعي بجميع قيوده وشرائطه على موردٍ ما وجب في الحدّ الأدنى عَدُّ قيد وشرط ذلك الحكم جزءاً من «الدين الذي تمّ تطبيقه»، وليس جزءاً من «الدين المطلق». وبطبيعة الحال إن هذا المثال ليس ناظراً إلى الاختلاف القائم بين العالم القديم والعالم الجديد، ولكنه يُظْهِر بوضوحٍ مدى خطأ التصوُّر السائد بشأن عدم إدخال العلوم التجريبية في استنباط الأحكام الشرعية، وعدم القول بمشروعية توظيف هذه العلوم في الاجتهاد[11]. كما يُثبت هذا المثال أن مشكلة عدم الانسجام بين الفتاوى الفقهية وبين العلوم التجريبية لا يختصّ بباب المعاملات، بل هناك مثل هذه التعارضات في باب العبادات أيضاً. وعلى أيّ حالٍ فإن هذا المعيار يقتضي منا أن نقيِّم فهمنا للنصوص الدينية من خلال عرضها على الحقائق التجريبية.

ط ـ المعيار التاسع: عدم الانسجام مع أصول الدين

إن فروع الدين في مقام الثبوت (في اللوح المحفوظ) تابعةٌ لأصول الدين، إلاّ أن فهم المتديِّنين والمختصّين في الشأن الديني لفروع الدين (في مقام الإثبات) قد لا ينسجم مع أصول الدين. وعلى هذا الأساس؛ لكي نحول دون حصول الخطأ في فهم فروع الدين، وفي تفسير النصوص الدينية ذات الشأن، لا بُدَّ لنا من عرض فهمنا لفروع الدين على أصول الدين. وهذا يعني أن قراءتنا لفروع الدين قابلةٌ «للإبطال» في ضوء أصول الدين. لا يمكن القول: إن تقييم فروع الدين من مسؤولية الله، وليس من مسؤوليتنا؛

لأن الادّعاء لا يقوم على القول بأن تقييم فروع الدين من خلال أصول الدين من مسؤوليتنا، بل يقوم على القول بأن الله تعالى حيث قد قيَّم فروع دينه من خلال أصول دينه يجب علينا بدَوْرنا أن نقيِّم فهمنا لفروع الدين من خلال فهمنا لأصول الدين. فمثلاً: لا يمكن الادّعاء بأن الله واحد، وأن التوحيد جزءٌ من أصول الدين، ثم العمل على استنباط حكمٍ أو أحكام من فروع الدين تستلزم الشرك، أو أن نستنبط من فروع الدين أحكاماً تعطي لبعض الأفراد العاديين من الناس مراتب وحقوقاً وامتيازات على مستوى مرتبة الإله أو أزيد، ونجعل الله ممثِّلاً عنهم في السماء. إن وحدانية الله تعني أن «الإنسان ليس الله، بل هو عبدٌ لله»، وأن جميع الناس من ناحية الحقوق والامتيازات متساوون، كما أنهم متكافئون في التمتُّع بالقدرات والفرص والإمكانات والحرّيات الاجتماعية، وأن الله وحده هو الذي ﴿**لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**﴾ (الأنبياء: ٢٣)؛ وذلك لعدم صدق احتمال الخطأ في حقّه. إن معنى التوحيد هو أن الله وحده الذي يكون كلامه فصل الخطاب، والمعيار في تمييز الحقّ من الباطل، وتكون إرادته معياراً للوجوب والحرمة.

وعلى هذا الأساس فإن قراءة فروع الدين بشكلٍ يجعل لله ممثِّلاً خاصّاً على الأرض، يتمتَّع بحقوق وامتيازات تفوق حقوق وامتيازات سائر الناس، ويُعتَبَر حكمه هو حكم الله، ومخالفته مخالفة لله، لا تنسجم مع أصل التوحيد، حتّى لو قامت لصالحها ـ على فرض المحال ـ مئات الآيات والروايات. إن عبادة علماء الدين وعبادة الزعيم الديني يعني الاتّباع الأعمى والمطلق لكلام وأوامر علماء الدين وزعماء الدين، وهذا يُعَدّ من أقسام الشِّرْك في العبودية[١٢]، وإن الذي يرى مثل هذا الحقّ والمرتبة لأفراد، ويدعو الآخرين إلى إطاعته أو إطاعة غيره بشكلٍ مطلق، يكون في واقع الأمر مشركاً. وحيث إن الشرك بصريح القرآن ظلمٌ عظيم لا يمكن لله أن يأمر به أبداً. إلاّ أن امتناع صدور الأمر بالشرك من قِبَل الله شيءٌ، وامتناع الفَهْم الشِّرْكي للنصوص الدينية المبيِّنة لأوامر الله تعالى شيءٌ آخر. فمن المحال أن يأمر الله بالشرك، بَيْدَ أن الفهم الشركي للنصوص الدينية المبيّنة لأوامر الله ليس محالاً أبداً. لا يمكن الادّعاء بأن أوامر الله في اللوح المحفوظ؛ حيث لا تشتمل على الأمر بالشرك، فإن

القراءة المشركة للنصوص الدينية سوف تكون مستحيلةً أيضاً؛ إذ لا وجود لمثل هذه الملازمة. وإن هذه الحقيقة تفرض علينا أن نعمل بشكلٍ مسبق على تقييم أفهامنا للأوامر والنواهي الإلهية، من خلال عرضها على أصول الدين؛ للحيلولة دون أن ننسب إلى الله حكماً منافياً للتوحيد والعدل والحكمة وسائر الأوصاف الإلهيّة الأخرى. وكما ذكرنا مراراً وتكراراً: إن إبطال الأفهام غير المنسجمة مع هذه المعايير لا يتوقّف على حصول القطع واليقين، بل يكفي مجرّد الظنّ القويّ في مثل هذه الموارد.

ي. المعيار العاشر: عدم الانسجام مع أهداف ومقاصد الشريعة

إن من بين العيوب التي يعاني منها المنهج والأسلوب السائد في البحث الفقهي في الحوزات العلمية أن هذا الأسلوب يتجاهل نسبة «أحكام الشرع» إلى «أهداف الشرع». وبطبيعة الحال إن الفرضية القائلة بأن «أحكام الدين تابعةٌ لأهداف الدين» تحظى بالقبول من قِبَل عامّة الفقهاء والباحثين في الشأن الفقهي، إلاّ أن هذا القبول النظري لا يلعب أيّ دَوْرٍ في الاستنباط على المستوى العملي، ولذلك يكون القول به وعدم القول به سواء. ويبدو أن الذي يمنع من توظيف هذا الافتراض في الاستنباط الفقهي أمران، وهما:

١ـ يقوم الاعتقاد من جهةٍ على أن عملية التناغم والمواءمة بين أحكام الدين وأهدافه من مسؤوليات الشارع، وليس من مسؤوليات المجتهدين والمقلّدين.

٢ـ يقوم الاعتقاد من جهةٍ أخرى على القول بأن كشف أهداف الدين على نحو القطع واليقين محالٌ، كما أن الظنّ العقلي والتجريبي في هذا المورد ليس كافياً.

بَيْدَ أن بالإمكان المناقشة في هذه الفرضيات. فصحيحٌ أن مناغمة أحكام الدين مع أهداف الدين من مسؤولية الشارع، إلاّ أن مناغمة الفقه (بمعنى فهم واستنباط أحكام الدين) مع أهداف الدين من مسؤولية المجتهدين والمقلّدين. وعلى هذا الأساس لا بُدَّ من أضافة الأدلّة التي تبيِّن «أهداف» الدين إلى الأدلة والمصادر التي يجب الرجوع إليها في عملية استنباط «أحكام» الدين.

في رؤيةٍ عامة يمكن تقسيم أهداف الدين إلى: الأهداف الأخروية (المعنوية)؛

والأهداف الدنيوية (المادّية). ومن الواضح أن الأهداف الدنيوية والمادّية للدين تابعةٌ للأهداف الأخروية والمعنوية، بمعنى أن الدين إنما يبحث في الأهداف الدنيوية وحياة الدنيا بمقدار ما لذلك من التأثير في الحياة الأخروية والمعنوية للإنسان، وإذا لم يعمل الدين على بحثها فإن حياته الأخروية والمعنوية سوف تُصاب بالضرر. إن جوهر المعنوية وطريق الدخول إلى عالم المعنى ـ من وجهة نظر الدين ـ يكمن في التمتُّع بالتجربة الدينية والسعادة الأخروية للإنسان، بمعنى الحصول على مثل هذه التجربة. وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء أن أهمّ هدف للدين إعداد الظروف والشرائط للحصول على مثل هذه التجربة، والمحافظة عليها، ورفع الموانع من أمامها. إن هذه التجربة تسمّى في لغة الدين «لقاء الله». وإن ضمان السعادة الأخروية، والاقتراب من الله، والحصول على التجربة الدينية، وازدهار الشعور الديني بين الناس، يُعَدّ من أهمّ مقاصد الشريعة. وعلى هذا الأساس فإن أحكام الدين التي يؤدّي اتّباعها إلى تعريض سعادة الإنسان للخطر، والتي تدعوهم إلى الغفلة عن ذكر الله، وحرمانهم من التجربة الدينية، وتقضي على شعورهم الديني، أو تصل به إلى مرحلة التخدير، لن تكون منسجمةً مع مقاصد الشريعة.

إن الإطار العامّ الذي يرسمه الدين للحياة الدنيوية إطارٌ لا يعيش فيه الفرد حالة الغفلة عن الله والبُعْد عن المعنوية. إن النموذج الديني للحياة نموذجٌ يتمحور حول الله والمعنويات، بَيْدَ أن الناس في إطار هذا النموذج أحرارٌ في تنظيم حياتهم الفردية والجماعية على أساسٍ من العقل والتجربة الفردية والجماعية، بمعنى أن الدين يكتفي بالحدّ الأدنى من التدخُّل في الحياة الدنيا؛ لأن هذا المقدار من التدخُّل يكفي لتلبية أهدافه. ولو كان تدخُّل الدين في الأمور الدنيوية بشكلٍ أكبر من هذا المقدار فإنه سيقضي على كلٍّ من الحياة الدنيوية والأخروية للإنسان في وقتٍ واحد.

وفي الوقت نفسه إن النموذج الديني للحياة يقترن بلوازم واقتضاءات نظرية وعملية خاصّة؛ فإن هذا النموذج يقتضي من الناس ـ على سبيل المثال ـ أن يراعوا في سلوكهم القِيَم والمعايير الأخلاقية؛ لأن نقض هذه القِيَم والمعايير يُبْعِدهم عن الله، ويحرمهم من خوض التجربة الدينية، ويؤثِّر سلباً على حياتهم الأخروية والمعنوية. وهذا

هو مكمن السرّ في تأكيد الدين على العدل والإحسان في التعامل مع الآخرين[١٢]. وكما سبق أن ذكرنا فإن أصل العدالة يعكس الأخلاق الاجتماعية في حدِّها الأدنى. إن تعريف العدالة وتعيين مصاديقها ليس تعبُّدياً ودينياً، ولو أن الدين قد أكَّد في مرحلةٍ من التاريخ على روابط وعلاقات خاصة بوصفها روابط وعلاقات عادلة، ونصح أتباعه بها، فإن هذا التأكيد والنصح يجب أن يأخذ في اعتباره تأكيداً ونصحاً بجوهر العدالة وروحها، لا بوصف أن هذه الروابط والعلاقات الخاصّة ستبقى عادلة إلى الأبد، وفي جميع الأوضاع والأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية. إن مقتضى أصل العدالة في مختلف المجتمعات ليس على نَسَقٍ واحد؛ فإن العلاقات التي تعتبر عادلةً في مجتمعٍ ما قد تعتبر جائرةً في مجتمعٍ آخر، وتبعد الإنسان عن الله والمعنويات، وتعرِّض سعادته الأخروية إلى الضياع والانهيار.

وعلى هذا الأساس فإن الإصرار على العدالة كإحدى مقاصد الشريعة لا يعني ثبات شكلٍ خاصّ من العلاقات والروابط الاجتماعية، وتَبَعاً لذلك لا يعني تأبيد أحكام الدين الناظرة إلى تطبيق أصل العدالة على الموارد الخاصّة. ولذلك لو أن فهم الشريعة كان منافياً للعدالة أو سائر أهداف الدين سيكون ساقطاً عن الاعتبار.

إن من بين مقاصد الشريعة إقامة العدالة في المجتمع الإنساني، وبناءً على ذلك يكون الدين في مقام الثبوت عادلاً، وتكون الشريعة في اللوح المحفوظ على منهج العدل. ولكنّ الناس قد يُخطئون في فهم الشريعة، فيستنبطون لذلك أحكاماً ظالمة من النصوص الدينية. وللحيلولة دون حدوث هذا الخطأ يتعيَّن على المؤمنين أن يقيِّموا تفسيراتهم وأفهامهم للشريعة بميزان العدالة، بمعنى أن الأفهام والقراءات المختلفة للشريعة «قابلةٌ للإبطال» في ضوء أصل العدالة. إلاّ أن الأمر لا ينتهي عند هذا الحدّ؛ وذلك لأن المؤمنين في ما يتعلَّق بتقييم فهمهم للنصوص الدينية من خلال أصل العدالة يحتاجون إلى نظريةٍ ما فوق دينية في باب العدالة، وهي نظرية تبيِّن أصول ومعايير العدالة، وتعمل على تعريف وتفسير العدالة، دون الرجوع إلى أحكام الدين. وعليه بالاستناد إلى الفرضية القائلة بأن أحكام الدين في مقام الثبوت عادلةٌ لا يمكن الادّعاء بأن العدالة الإسلامية تختلف عن العدالة غير الإسلامية، ولا يمكن الادّعاء

بأن علينا الرجوع إلى النصوص المبيّنة للأحكام الفقهية لاكتشاف نظرية العدالة الإسلامية؛ فإن العدالة مقولةٌ ما فوق دينية.

إن القول بوجوب تطبيق أحكام الدين من أجل تطبيق العدالة صحيحٌ. ولكن كلامنا لا يدور حول ما إذا كانت «أحكام» الدين عادلة أم لا. إن عدالة الله تعني أن إرادته تابعةٌ لأصل العدالة. إنما البحث يدور حول أن عدالة أحكام الدين في اللوح المحفوظ لا تعمل من تلقاء نفسها على ضمان عدالة «الأفهام» و«الاستنباطات» الفقهية من النصوص المبيّنة للأحكام الدينية. ومن جهةٍ أخرى إن تطبيق الأحكام الدينية هو أدنى ما يمكن فعله من أجل تحقُّق العدالة وبناء المجتمع العادل[١٤].

وعلى سبيل المثال: إن القراءة الدينية التي تقسِّم الناس إلى: مواطنين من الدرجة الأولى؛ ومواطنين من الدرجة الثانية، وتعمل على تقسيم السلطات والإمكانات السياسية والاجتماعية بشكلٍ غير متكافئ بين المواطنين، وتمنح المسؤولين حقوقاً دون تكاليف، وتعطي المحكومين تكاليف دون حقوق، تتعارض مع أصل العدالة، ولا يمكن لنا أن ننسب مثل هذه القراءة إلى الله الذي يتَّصف بأنه عادلٌ، حتّى لو قام على تأييد ذلك ـ فرضاً وفرض المحال ليس محالاً ـ مئات الآيات والروايات. فلو اعتبرنا العدالة إحدى مقاصد الشريعة وجب علينا أن نسلب الحجّية عن الآيات والروايات الدالة بحَسَب الظاهر على جعل حكمٍ جائر من قِبَل الله سبحانه وتعالى. ولكي نثبت عدم عدالة حكمٍ من الأحكام ليس من اللازم تحصيل القطع واليقين، بل يكفي في ذلك حصول الظنّ المعتبر، كما أن الظنّ المعتبر لا يقتصر تحصيله على الظنّ الحاصل من ظاهر الكلام وخبر الواحد، بل يشمل حتّى الظنون العقلية والتجريبية أيضاً. كما أن العدالة لا تنحصر في العدالة الاقتصادية فقط، وإن قيمة وأهمّية العدالة السياسية ليست أدنى من قيمة وأهمّية العدالة الاقتصادية أبداً. إن العدالة السياسية تعني التوزيع العادل للسلطات والحريات، كما أن العدالة الاقتصادية تعني التوزيع العادل للثروة. وعليه فإن العدالة لا تتعارض مع الحرّية؛ كي يضطرّ الناس إلى اختيار إحداهما. وبطبيعة الحال يبدو أن الجمع بين العدالة الاقتصادية والعدالة السياسية مشكلاً، ومن هنا يذهب بعض الفلاسفة والمنظّرين إلى الاعتقاد بأن على الناس أن يختاروا من

بين العدالة الاقتصادية والعدالة السياسية إحداهما. ويتمّ تعريف الاشتراكية والليبرالية لنا في الحقيقة بوصفهما طريقين مختلفين لتحقيق هذه الغاية. وإن مكمن الاختلاف بين هاتين الرؤيتين في الأولوية التي يقولان بها تجاه كلٍّ من العدالة السياسية أو العدالة الاقتصادية. ومن المحتمل أن يحظى التلفيق بين هاتين الرؤيتين ـ من الناحية العملية ـ بالكثير من الأتباع والأنصار والمؤيِّدين.

إن تغيير الأحكام الشرعية، وتقديم تفسير جديد للنصوص الدينية؛ بسبب عدم جدوائية تلك الأحكام أو عدم فاعلية التفسير التقليدي لهذه النصوص في تلبية مقاصد الشريعة، لا يمكن اعتباره مصداقاً لـ «التعدّي» على الحدود الإلهية؛ لأن التعدّي على الحدود الإلهية يعني تجاوز مقدار العقوبة التي حدَّدها الله لمعاقبة المجرم وتأديبه، واستبدالها بعقوبة أشدّ منها، لا عدم تطبيقها وإقامتها؛ بسبب عدم جدوائيتها في حلّ المشكلة، أو بسبب عدم تناغم تلك العقوبة مع أهداف الشريعة وغاياتها، ومع القِيَم الأخلاقية. إذا كانت أحكام الشرع في اللوح المحفوظ تابعةً لأهداف الشرع فإن هذه الأحكام إنما يُكْتَب لها البقاء ما دامت تلعب دَوْراً إيجابياً ومؤثِّراً في تحقيق تلك الأهداف. وعلى هذا الأساس لو كان تطبيق الحكم الشرعي في موردٍ يُبعد الفرد أو المجتمع عن مقاصد الشريعة، أو يؤدّي إلى نتائج عكسيّة، أو حتّى إذا فقد حكمٌ خاصِّيته وتأثيره المطلوب، أو إذا تمّ اكتشاف وسيلةٍ وأداةٍ أفضل وأكثر تأثيراً وأقلّ كلفةً في تحقيق مقاصد الشريعة، ففي هذه الحالة لن يكون هناك حكمٌ، حتّى يُقال بأن عدم تطبيقه يُعتَبَر تجاوزاً للحدود الإلهيّة.

ك ـ المعيار الحادي عشر: عدم الانسجام مع ما يريده الإنسان من الدين

لقد قام زعماء الكنيسة بمحاكمة غاليلو؛ بسبب قوله: «إن الأرض تدور حول الشمس»؛ إذ تصوَّروا أن هذا الكلام يخالف مضمون الكتاب المقدَّس، الذي يعتبرونه كلام الله. هذا في حين أن كلام غاليلو إنما كان يخالف علم الهيئة البطليموسية، و«ظاهر» كلمات الكتاب المقدَّس، ولم يكن مخالفاً للدين في مقام الثبوت، أو الدين المطلق وما فوق التاريخي. إلاّ أنهم في الفهم التقليدي للكتاب المقدَّس كانوا يتصوَّرون

الهيئة البطليموسية جزءاً من الدين، في حين أنها لم تكن سوى ظرفٍ للدين، وليست جزءاً منه. في حين أن التعارض والاختلاف القائم في هذا المورد إنما كان بين الهيئة الجديدة والهيئة القديمة، ولم يكن لهذا الخلاف أيّ صلةٍ بالدين.

وكان غاليلو يقول لهم، في الدفاع عن نفسه ورؤيته: «إن الكتاب المقدَّس إنما جاء ليعلِّمنا كيف نتحرَّك نحو السماء، لا ليقول لنا كيف تتحرَّك السماء»، وقد كان مراده من ذلك أن الكتاب المقدَّس إذا كان يشتمل على كلماتٍ تدلّ على حركة الشمس حول الأرض يجب اعتبار هذا القسم من دلالة الآيات ظرفاً للدين، وليس جزءاً منه، وكان ذلك من باب مسايرة المخاطبين الأوائل للكتاب المقدَّس في اعتقادهم بمثل هذه النظرية. لا أن يكون علم الهيئة جزءاً من الدين، ولا أن يكون تعليم النظريات النجومية والفلكية جزءاً من رسالة الأنبياء.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن ما يتوقَّعه الإنسان من الدين إنما يكون معياراً مناسباً للفصل بين الظرف والمظروف، إذا كان «معقولاً» و«منطقياً»، فكلّ شيءٍ لا ينسجم مع التوقُّع المعقول والمنطقي للإنسان من الدين لن يكون جزءاً من الدين، وإنما هو مجرَّد ظرفٍ للدين. إن التوقُّعات المعقولة والمنطقية من الدين في الحقيقة هي ذات الأهداف الإلهية التي جاء الدين من أجل تحقيقها. هناك ارتباطٌ مباشر بين «توقُّعاتنا» المعقولة والمبرّرة من الدين وبين «دائرة» الدين، بمعنى أننا مكلَّفون بمواءمة ومناغمة توقُّعاتنا من الدين مع دائرة الدين. من هنا إذا كانت توقُّعاتنا من الدين معقولةً أمكن لها مساعدتنا في اكتشافة دائرة الدين. لا يمكن تحديد دائرة الدين من خلال مضمون ومفاد النصوص الدينية؛ لأن جزءاً مما هو موجود في هذه النصوص خارجٌ قطعاً ويقيناً عن دائرة الدين، وداخلٌ في ظرف الدين. ومضافاً إلى ذلك إن للأنبياء وأولياء الدين ـ كما رأينا في الفصل السابق ـ شؤوناً وحيثيات مختلفة، وإن كلماتهم ومواقفهم وإنْ كانت متناغمة ومنسجمة مع الوحي، إلاّ أنها لا تنشأ عن الوحي دائماً. ولذلك يجب علينا قبل الرجوع إلى النصوص الدينية أن نكوِّن نظريةً ورؤية واضحة ومنقَّحة بشأن دائرة الدين، وإن توقُّعاتنا من الدين إنما يمكن لها مساعدتنا في كشف دائرة ومجال الدين إذا كانت معقولةً.

وأما أن نتوقَّع من الدين أو الوحي أن يحلّ محلّ العقل والتجارب البشرية، ويحلّ لنا مشاكلنا العلمية وما وراء الدينية، فهو توقُّعٌ غيرُ معقولٍ وغيرُ مبرَّر؛ لأن مثل هذا التوقُّع من الدين لا يمكن تلبيته. وهكذا فإن توقُّع أن يحلّ الفقه محلّ الإدارة والتخطيط العملي وأخلاق الإدارة، وإغناء المسلمين عن الإدارة العلمية والتخطيط العقلاني وأخلاق الإدارة، توقُّعٌ غيرُ معقولٍ وغيرُ مبرَّر. كما أن توقُّع أن يحلّ الفقه المشاكل الأخلاقية والحقوقية للمسلمين، وأن يُلبّي حاجتهم الأخلاقية والحقوقية، وأن يغنيهم عن علم الأخلاق وعلم الحقوق، وأن يحلّ النقل ـ بشكلٍ عامّ ـ محلّ العقل والعُرْف والتجربة في حياة الإنسان، هو توقُّعٌ غيرُ معقولٍ، وبعيدٌ عن الرؤية الواقعية.

لا يمكن تحديد دائرة الدين من خلال التوقُّعات «اللامعقولة» للإنسان من الدين. فالدين إنما نزل لتلبية الحاجة الدينية للإنسان، وليس لتلبية جميع حاجاته. وبطبيعة الحال إن الناس إنما يقبلون على الدين بتوقُّعاتٍ مختلفة، إلاّ أن الذي يتمّ تلبيته منها ـ من خلال الرجوع إلى الدين ـ هو التوقُّعات المعقولة والمنطقية. إن التوقُّع المبرَّر والمعقول من الدين هو التوقُّع الذي يمكن تلبيته من خلال الدين. ولا نرى حاجةً للتذكير بأن تحقُّق هذا الأمر رهنٌ بأن يراعي الإنسان المعايير العقلانية في فهم وتفسير الدين، وأثناء العمل بتعاليم الدين، ومتابعة تلبية سائر توقُّعاته الأخرى من الطرق والمصادر المناسبة الأخرى.

إن الفقه والحقوق والأخلاق ثلاثة علوم مختلفة، ولكلٍّ منها نوعٌ من الحكم يختلف في ماهيّته عن الآخر، ولا يمكن لأحدها أن يحلّ محلّ الآخر. إن علم الفقه ناظرٌ إلى «شريعة الوحي»، ويتكفَّل باكتشاف الواجبات والمحرَّمات الشرعية؛ وأما علم الأخلاق فناظرٌ إلى جانب من «شريعة العقل»، وأما علم الحقوق فناظرٌ إلى «شريعة العُرْف»[١٥]. إن الواجبات والمحظورات الفقهية هي غير الواجبات والمحظورات الأخلاقية والحقوقية، وتنشأ من مصادر مختلفة. إن منشأ الواجبات والمحظورات الفقهية هو إرادة إله الفقه أو الإله الشارع، في حين أن منشأ الواجبات والمحظورات الأخلاقية هو إرادة إله الأخلاق أو الشاهد المثالي، بل إن منشأ الواجبات والمحظورات الحقوقية هو إرادة العُرْف أو المقنِّن والمشرِّع العُرْفي.

إن توقُّع أن يحلّ علم الفقه محلّ علم الأخلاق وعلم الحقوق ينشأ عن تصوُّر خاطئ في مجال ماهيّة الفقه وآليته[١٦]. إن الشيء الذي يطلبه الله تعالى من المؤمنين هو مراعاة أحكامه «الإلزامية»، وأما في الموارد التي لا يكون فيها حكمٌ إلزامي صادر عن الله تعالى فالمؤمنون أحرارٌ في تنظيم أمورهم الفردية والاجتماعية فيه على أساس العقل والتجربة والحسابات العقلانية والتخطيط العلمي.

وبعبارةٍ أخرى: يجوز للمؤمنين في إطار الأحكام الإلزامية للدين المطلق أن يمارسوا التقنين، وأن يوجبوا على أنفسهم شيئاً أو يحرِّموا على أنفسهم عملاً من خلال العقد الاجتماعي، وما داموا لا ينسبون القانون مورد البحث إلى الله تعالى لا يكون ما يقومون به مخالفاً للشرع أبداً. إن ما يُقال من عدم وجود مجلس للتقنين في الإسلام، وأن كل التشريعات والقوانين قد تمَّتْ المصادقة عليها في السماء بشكلٍ مسبق، وليس أمامنا سوى التعرُّف على أحكام الله والعمل على تطبيقها، إنما هو كلامُ حقٍّ يُراد به باطلٌ. أجل، نحن من الناحية الدينية مكلَّفون بالتعرُّف على أحكام الله الإلزامية، والعمل على طبقها. ولكنْ في الوقت نفسه عندما لا يكون لله حكمٌ ملزِمٌ يكون لنا كامل الحرّية في التقنين على أساس العقل والتجربة البشرية، وأن نسعى إلى تطبيق هذه القوانين. وإن نفوذ واعتبار هذه القوانين رَهْنٌ بإمضاء الناس أو الممثِّلين عنهم، وليس رَهْناً بإمضاء الفقهاء والمجتهدين. لم تأتِ الشريعة لتحلّ محلّ العُرْف. كما ليس من شأن المجلس التقنيني العمل على تشريع الحكم الشرعي.

إن الادّعاء بأننا لا نمتلك مجلساً تشريعياً في الإسلام، وأن الديمقراطية لا تنسجم مع الإسلام، قائمٌ على تصوُّرٍ خاطئ لمجال الشريعة والفقه. صحيحٌ أن التشريع والتقنين حقّ الله، إلاّ أن هذا الكلام لا يعني أن الناس لا يحقّ لهم التشريع أبداً، وفي أيّ مجالٍ من المجالات. إنما هذا الكلام يعني أن أحكام الله الإلزامية متقدّمة على القوانين البشرية، ولا يعني أنه عندما لا يكون لله حكمٌ مُلزِمٌ في موردٍ لا يحقّ للناس ممارسة التشريع في ذلك المورد أيضاً. إن سكوت الله تعالى وعدم جعل الحكم الإلزامي من قِبَله في موردٍ ما هو عين الاعتراف بحقّ الناس في التشريع في ذلك المورد. إن معنى سكوت الله أنه لم يُعْمِل حقّه في التشريع في ذلك المورد، وأنه أعطى ذلك

الحقّ للناس. وعليه فعندما لا يُعمل الله هذا الحقّ يحقّ للناس أن يمارسوا دَوْرهم في التشريع والتقنين في ذلك المورد. وأساساً إن إنكار حقّ التقنين والتشريع وسلبه عن الناس هو عين إنكار الحقّ الطبيعي والفطري لهم في تعيين مصيرهم الفردي والجماعي.

لا ينبغي التنزُّل بشأن ومنزلة المجلس التشريعي والتقنيني إلى مستوى اكتشاف الأحكام الشرعية، والتخطيط لتطبيق الأحكام الشرعية؛ فإن اكتشاف الأحكام الشرعية والتخطيط لتطبيقها إنما هو من مهامّ الفقهاء، وليس من مهامّ الممثِّلين عن الشعب. يحقّ للناس في الموارد التي لا يكون لله فيها حكمٌ ملزِمٌ أن يعملوا على وضع القوانين بإرادتهم واختيارهم، وأن يقوموا على أساسها بتنظيم وإدارة حياتهم الفردية والاجتماعية. وعلى هذه الشاكلة يحقّ لهم أن ينتخبوا ممثِّلين عنهم، وأن يفوِّضوا لهم حقّ التقنين بالنيابة عنهم. وإن نفوذ واعتبار هذه القوانين لا يتوقَّف على إمضاء الشرع، وبعبارةٍ أخرى: إننا نعلم مُسْبَقاً أن هذه القوانين ممضاةٌ سَلَفاً من قِبَل الشرع.

إن القوانين العُرْفية والحقوق القائمة على العُرْف (شريعة العُرْف) معتبرةٌ ونافذة في حدّ ذاتها، ولا تحتاج في نفوذها واعتبارها إلى دليلٍ آخر. وإن مجرّد سكوت الله تعالى عن شريعة العُرْف يكفي للعمل بقوانين هذه الشريعة. إن تعارض شريعة العُرْف مع المباحات والمكروهات والمستحبّات الشرعية، وكذلك تعارضها مع أصل البراءة وأصل الإباحة، ومعارضتها لعُرْف العالم التقليدي (ومع الأحكام الإلزامية للدين التاريخي، والذي تمّ تطبيقه على عالَم ما قبل الحداثة)، لا يستوجب إبطالها أو القول بعدم مشروعيتها. إن شريعة العُرْف تنبثق عن إرادة الشارع العُرْفي، وليس عن إرادة الشارع القُدْسي. وعليه لا يمكن ولا يجب نسبة أحكام شريعة العُرْف إلى الله. إن المؤمنين بحكم إيمانهم لا يحقّ لهم تحليل حرام الله، ولكنْ يحقّ لهم ويمكنهم أن يحرِّموا على أنفسهم حلال الله، وذلك دون نسبة هذا التحريم إلى الله بطبيعة الحال. والإيمان والتوحيد لا يقتضي أكثر من ذلك. فالمؤمنون مختارون بين أن يعملوا بالمكروهات والمستحبّات والمكروهات أو أن لا يعملوا بها، وعليه يمكن لهم من خلال جعل قانونٍ، والمصادقة عليه وإمضائه، أن يوجبوا أو يحرِّموا على أنفسهم من

الناحية العُرْفية (والأخلاقية) أمراً مكروهاً أو مباحاً أو مستحبّاً من الناحية الشرعية، بشرط عدم نسبة هذه القوانين إلى الله سبحانه وتعالى.

خلاصة القول: إنه في غير الواجبات والمحرَّمات الشرعية يحقّ للإنسان أن يُباشر التقنين، ولا يحقّ لأحدٍ أن يسلب عنه هذا الحقّ، بل إن سلب هذا الحقّ عن الناس مخالفٌ للشرع. وإن القيد الوحيد الذي يحدّ حقّ الإنسان في التقنين هو القِيَم والإلزامات الأخلاقية من جهةٍ؛ وحكم الله المُلْزِم من جهةٍ أخرى. وأما في إطار الإلزامات الأخلاقية والشرعية فيحقّ للناس أن يمارسوا التقنين، شريطة عدم نسبة هذا التقنين إلى الله، وعدم اعتباره جزءاً من الدين. إن التقنين والتشريع في دائرة المباحات الشرعية لا يعني تغيير الحكم الشرعي؛ لعدم كون الحلّية والإباحة حكماً أصلاً. بل إن هذه المفاهيم إنما تنتزع من عدم الحكم الإلزامي، أو من سكوت الشارع.

وعليه فإننا مكلَّفون بمناغمة توقُّعاتنا من الفقه والفقهاء مع غاية وآلية الفقه والتخصُّص الفقهي. إن الفقه ليس حلاّلاً لجميع مشاكل الناس، ولا يمكنه لوحده أن يضمن سعادة المسلمين في الدنيا والآخرة، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فلو حلّ الفقه محلّ العلوم الأخرى، من قبيل: الحقوق والأخلاق والإدارة والسياسة والاقتصاد، فإن هذا سيؤدّي إلى ضياع دنيا المسلمين وآخرتهم. إن مثل هذا التوقُّع من الفقه والفقهاء توقُّعٌ غيرُ مبرَّرٍ وغيرُ معقول. وإن النظريات الصادرة من قِبَل الفقهاء في إطار الإجابة عن هذا النوع من التوقُّعات ليس في الحقيقة تنظيراً فقهيّاً وتخصُّصياً، بل هو تنظيرٌ مزاجيّ، ورؤية غير منقَّحة وغير علمية. إن التخصُّص الفقهي والتخصُّص في خصوص معرفة الحكم الإلزامي العامّ يُعتبر شرطاً شرعياً. وإن تطبيق هذه الأحكام على الموضوعات والأوضاع والأحوال الخاصّة في عالم الخارج، وكذلك إحراز شرائط فعلية تلك الأحكام، خارجٌ عن دائرة التخصُّص الفقهي. إن الفقيه بما هو فقيهٌ لا يمكنه ولا يحقّ له أن يبدي رأيه بشأن عالم الخارج، بمعنى أن إبداء رأيه في هذا الشأن لا يستند إلى الشرع، وليس هناك ما يُلْزِم الآخرين باتباعه في هذا النوع من الآراء.

إن الكثير من الآراء الواردة في النصوص الدينية بشأن الطبّ والسياسة والاقتصاد والإدارة والأخلاق وما إلى ذلك إنما هي في الحقيقة خارجةٌ عن دائرة الدين، ومستندةٌ إلى العقل والتجربة. وإن اعتبار هذه الأمور بوصفها من الدين يُعَدّ نوعاً من البِدْعة في الدين.

ل ـ المعيار الثاني عشر: عدم الانسجام مع العُرْف المعاصر

إن من بين الملاكات الأخرى التي يمكن اقتراحها للتفكيك بين الظرف والمظروف ملاك عدم الانسجام مع «العُرْف المعاصر»، أو إمضائية الحكم الشرعي. إن هذا المعيار يقوم على التفكيك والفصل بين الأحكام التأسيسية والأحكام الإمضائية. إن الكثير من أحكام الإسلام ـ ولا سيَّما في باب المعاملات ـ عبارةٌ عن إمضاء شريعة العُرْف السائدة في عصر نزول الوحي، بمعنى إمضاء الأحكام التي كانت سائدةً قبل ظهور الإسلام، وكانت تمثِّل العُرْف السائد في ذلك العصر. وقد عمد الإسلام إلى إمضاء تلك العُرْفيات وتأييدها، كما هي أو بعد إجراء بعض التعديلات الطفيفة عليها. وإذا كان الحكم إمضائياً يحتمل قويّاً أن يكون ذلك الحكم من مختصّات ذلك العالم الخاصّ، بمعنى أن احتمالَ أن يكون ذلك الحكم من الأحكام التاريخية، والتي تمّ تطبيقها على ذلك العالم، وليس من أحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي قويٌّ جدّاً، وفي الحدّ الأدنى تكون تسرية ذلك الحكم إلى الأزمنة والأمكنة والعوالم المختلفة غير ممكنةٍ بسهولةٍ. وفي مورد الأحكام الإمضائية يكون إطلاق وتقييد واستمرار وعدم استمرار إمضاء الشارع تابعاً لإطلاق وتقييد واستمرار وعدم استمرار الحكم الممضى. وعلى هذا الأساس لا يمكن من خلال التمسُّك بالعموم والإطلاق الزماني للألفاظ، وقاعدة اشتراك المكلَّفين في الأحكام، أن نثبت وجود واستمرار ذلك الحكم، حتّى بعد زوال ذلك العُرْف. إن الفقهاء؛ لكي يتمكَّنوا من تعميم هذه الأحكام على سائر الأزمنة والأمكنة، يحتاجون إلى أدلّةٍ مقنعةٍ خاصّة. ولكي يثبتوا دوام واستمرار هذه الأحكام يجب عليهم الرجوع إلى العُرْف «المعاصر»، ليروا هل هذا العُرْف لا يزال يحمل مثل هذا العقد والتواضع، ولا

يزال ملتزماً ومتمسّكاً بمثل هذا الحكم أم لا؟ وفي حالة استمرار ذلك العُرْف إلى عصرنا الراهن يمكن الادّعاء بأن ذلك الحكم لا يزال مورد قبول وإمضاء الشارع؛ وأما في حالة زوال وتغيُّر ذلك العُرْف ستكون نسبة هذا الحكم إلى الشرع بِدْعة في الدين[١٧].

إن القول باعتبار عُرْف صدر الإسلام من قِبَل الشارع، أو سكوته عن هذا العُرْف، لا يعني إضفاء القداسة عليه، ووجوب فرضه على العُرْف في الأزمنة المتأخِّرة. بل الأمر على العكس من ذلك؛ فإن النموذج والقاعدة العامة التي تستنبط وتستخرج من مثل هذا التعاطي هو أن الإسلام ينسجم مع العُرْف «المعاصر» ويتقبَّله. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن السكوت السابق من قِبَل الشارع تجاه عُرْف الأزمنة المتأخِّرة يعني إمضاء هذا العُرْف من قِبَله أيضاً، بل يمكن لنا أن نستنبط من آياتٍ، من قبيل: ﴿**وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ**﴾ (الأعراف: ١٩٩)[١٨]، أن الشارع قد أمضى عُرْف الأزمنة المتأخِّرة بشكلٍ سابق أيضاً، حيث سكت عن هذا المورد. إن شريعة العُرْف في حالة تحوُّل وتغيُّر تدريجي، ولا يمكن المنع من تحوُّلها وتغيُّرها بحجّة ثبات الأحكام الشرعية، بل على العكس، يجب القبول بأن ثبات أو تحوُّل الأحكام الإمضائية للشريعة المقدّسة رَهْنٌ بثبوت وتحوُّل الشريعة العُرْفية، بمعنى أن قداسة الشريعة لا تستوجب بقاء الأحكام الإمضائية لهذه الشريعة ثابتةً أيضاً، بل على العكس فإن إمضاء حكمٍ عُرْفي من قِبَل الشريعة المقدَّسة يعني أن الشريعة المقدَّسة، تَبَعاً للشريعة العُرْفية، ستكون عُرْضةً للقبض والبسط. ولا توجد أيّ ملازمةٍ ميتافيزيقية أو منطقية بين القداسة والثبات والاستمرار.

في الفصول المتقدِّمة رأينا أن بعض المتكلِّمين والفقهاء؛ كي يُثبتوا حاجة البشر إلى الدين، يُصرّون ويؤكِّدون على تغيُّر القوانين البشرية وثبات الأحكام الشرعية، معتبرين ثبات الحكم الشرعية مزيّةً. في حين أن الثبات والتحوُّل في حدّ ذاته لا ينطوي على أيّ قيمةٍ؛ لأن القانون مجرّد وسيلةٍ للوصول إلى الهدف، وإن قيمة القانون إنما هي قيمةٌ آلية. وإن الوسيلة إنما تكون ذات قيمة ما دامت تلبّي الحاجة التي صنعت من أجلها بشكلٍ جيّد، وعلى نحوٍ أفضل وأكثر تأثيراً من أيّ وسيلةٍ أخرى تكون

بمتناول أيدينا. وإن الإصرار على الوسائل والأدوات القديمة وغير الفاعلة مخالفٌ للعقلانية الآلية. إن الحاجات التي تستوجب ضرورة وجود وسيادة القانون في المجتمع البشري تتمّ تلبيتها من خلال التلفيق بين القوانين الثابتة والقوانين المتغيِّرة. وعليه فإن النظام الحقوقي المطلوب والمناسب هو النظام الذي يعمل بنحوٍ متناغم على التلفيق بين القوانين الثابتة (الأصول والمحكمات) والقوانين المتغيِّرة (الفروع والمتشابهات). وبعبارةٍ أخرى: إن تغيُّر القوانين البشرية ليس ناشئاً من جهل البشر؛ كي يتمّ التمسُّك بعلم الله بالغيب لحلّ هذه المشكلة واحتواء هذا النقص. إن تغيُّر القوانين أمرٌ تقتضيه الطبيعة المتحوِّلة لعالم الطبيعة والمجتمع الإنساني، ويقتضيه اكتشاف القوانين الأفضل والوسائل الأجدى والأكثر تأثيراً. إن علم الله للغيب لا يَسَعه تبديل القانون المتغيِّر في حدّ ذاته إلى قانونٍ ثابت بالعَرَض. هذا، مع التذكير بأن الفهمَ القائل بأن الشريعة الإلهية يمكن أن تحلّ محلّ شريعة العُرْف فهمٌ خاطئ.

وكما سبق أن ذكرنا فإن الشريعة المقدَّسة بمعنى مجموع الواجبات والمحرَّمات الإلهية. وبأدنى تأمُّلٍ في هذه الواجبات والمحرَّمات يمكن أن نفهم أن هذه الأحكام تنبثق عن مبادئ مختلفة ومتنوِّعة، وأن الغرض من تشريعها من قِبَل الله لم يكن هو إدارة المجتمع من المَهْد إلى اللَّحْد. فعلى سبيل المثال: يعمد الله أحياناً إلى إيجاب أو تحريم فعلٍ ما؛ من أجل معاقبة قومٍ، أو تكريماً للنبيّ أو وليّه، وأحياناً من أجل سؤال شخصٍ استحوذ عليه الفضول، أو يعمد أحياناً إلى نسخ حكم واستبداله بحكمٍ آخر. ومن الواضح أن فلسفة الحكم في هذه الموارد ليست سوى إدارة المجتمع الإنساني، ورفع حاجة البشر إلى النظم وبسط القانون. بَيْدَ أن تلك المجموعة من القوانين الشرعية ذات الصبغة الاجتماعية، والتي تكون آليّتها إيجاد النظم وتنظيم العلاقات الاجتماعية، أو حلّ وفصل الخصومات والنزاعات وإحقاق الحقوق، والحيلولة دون ارتكاب الجرائم، وما إلى ذلك، ليست «تأسيسيّة»، ولا تنبثق عن مصلحةٍ غيبية، بل تهدف إلى تقديم حلولٍ عاجلة من خلال إمضاء القوانين العُرْفية التي كانت قائمةً في صدر الإسلام. وعليه فإن إمضاء هذه القوانين لا يعني إضفاء القداسة عليها، وتخليدها. إن إمضاء القوانين العُرْفية رَهْنٌ ببقاء تلك القوانين، بغضّ النظر عن

إمضائها، دون العكس. لو أن المقنّن حوَّل القوانين العُرْفية المؤقَّتة إلى قوانين مقدَّسة ومطلقة وأبدية سيكون ما قام به في واقع الأمر نقضاً للغرض.

٥ـ الكلمة الأخيرة

١ـ إن نظرية امتزاج «الظرف» و«المظروف، أو امتزاج «الدين الذي تمّ تطبيقه» بـ «الدين المطلق»، أو امتزاج «الدين التاريخي» بـ «الدين ما فوق التاريخي»، وتَبَعاً لذلك ضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية، هي في الأصل نظريّةٌ تتعلّق بـ «فلسفة الفقه» و«أخلاق الاجتهاد والبحث الفقهي»، وليست نظريّةً «فقهية» أو «أصولية». فلو قبلنا بهذه النظرية ستكون ترجمة النصوص الدينية ثقافياً ـ بوصفها طريقاً وحيداً للفصل والتفكيك بين الظرف والمظروف، أو الفصل بين الدين الذي تمّ تطبيقه والدين المطلق ـ كخطوةٍ أولى على طريق الاجتهاد الفقهي وفهم الشريعة أمراً ضروريّاً. وبعبارةٍ أخرى: طبقاً لهذه النظرية فإن تلك المجموعة من الأفهام الفقهية التي لا تفصل بين الظرف والمظروف، والتي تعمل على تسرية أحكام الدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم إلى العالم الجديد، وتعمل من خلال ذلك على فرض نَمَط حياة المتقدِّمين وثقافتهم وحضارتهم ـ باسم الدين ـ على سكّان العالم الجديد، تعتبر غيرَ مبرَّرةٍ وغيرَ قابلةٍ للاتّباع. إن الاجتهاد الفقهي ـ من دون الفصل بين ظرف الدين وذات الدين ـ لا يكون اجتهاداً ناقصاً وغير مبرَّر فحَسْب، بل لا يمكن عدُّه اجتهاداً أصلاً، وإنما هو تقليدٌ للآباء والأسلاف. وإن الذين يمارسون الاجتهاد على هذا المنوال يبادرون في الحقيقة إلى الإفتاء قبل الفحص والبحث الكافي عن الدليل. وعليه فإن الفتاوى الصادرة عن هؤلاء المجتهدين غير مبرَّرةٍ حتّى على الموازين التقليدية للاجتهاد أيضاً؛ إذ إن من بين الشروط في اعتبار الفتوى ـ طبقاً لهذه الموازين ـ أن تكون صادرةً بعد الفحص والبحث الكافي عن الدليل. وعلى أيّ حال إن عدم التفكيك بين الظرف والمظروف يعتبر خير دليلٍ على عدم جدوائية الاجتهاد المصطلح.

٢ـ إن حدود هذه النظرية لا تقتصر على الفقه وفهم الأحكام الشرعية، بل تشمل فهم وتفسير سائر أبعاد الدين وأجزائه الأخرى أيضاً. إن هذه النظرية تعمل على

بيان أصلٍ تفسيري هرمنيوطيقي عامّ، وتحتوي على توصيةٍ لجميع الذين يرومون فهم الدين، بمعنى أنها خطابٌ لكلٍّ من: العلماء؛ وعامّة المؤمنين. والنصيحة العامة التي يمكن الحصول عليها من هذه النظرية هي ضرورة فصل ظرف الدين عن ذات الدين في تفسر النصوص الدينية وفهم العقائد والأحكام الدينية؛ لأن الذي لا يقوم بهذا الشيء لا يكون ناقضاً للمعايير العقلانية والمعرفية فحَسْب، بل يكون مبتدعاً في الدين أيضاً.

وكمثالٍ تطبيقي لهذه النظرية في أصول الدين وتفسير القرآن يمكن لنا أن نأخذ بنظر الاعتبار الآيات والروايات الحاكية عن أوصاف الجنّة والنعيم؛ فإن الذي لا يلتفت إلى امتزاج الظرف بالمظروف سوف يذهب به التوهُّم إلى أن الجنّة الموصوفة في الآيات والروايات واحدةٌ للجميع، وأن على الجميع أن يذهبوا إلى جنّةٍ واحدة. في حين أن هذه الجنة بالنسبة إلى البعض بمنزلة الجحيم، وفي الحدّ الأدنى لا تخلق لديهم الدافع إلى الإيمان والعمل الصالح واجتناب الذنوب. فالجنّة التي لا شمس فيها، والتي تجري من تحتها الأنهار، إنما تعتبر مثاليةً ومطلوبةً لأولئك الذين يعيشون في الصحراء الجافّة والحارقة والتي لا ينبت فيها الزرع، وأما بالنسبة إلى الذين يعيشون في إنجلترا أو البندقية فخيرٌ منها جهنّم.

وأما إذا لاحظنا امتزاج الظرف والمظروف يمكن لنا أن نميِّز بين الجنة المطلقة، والجنّة المنشودة للعرب وسكّان البادية في شبه الجزيرة العربية، وعليه نقول بأن الآيات التالية تصف الجنّة التي هي جزءٌ من الدين المطلق:

- ﴿...لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ...﴾ (النحل: ٣١؛ الفرقان: ١٦).
- ﴿وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾ (الطور: ٢٢).
- ﴿...وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ...﴾ (الزخرف: ٧١).

وأما في الآيات التالية فيتمّ توصيف الجنّة التي هي جزءٌ من الدين الذي تمّ تطبيقه على المجتمع الذي يعتبر مثل هذه الجنة أمراً مثالياً ونموذجياً:

- ﴿وَبَشِّرْ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ...﴾ (البقرة: ٢٥).

- ﴿مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ لاَ يَرَوْنَ فِيهَا شَمْساً وَلاَ زَمْهَرِيراً﴾ (الإنسان: ١٣).
- ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ (الرحمن: ٧٢).

وفي هذا المورد والموارد المشابهة له لا يمكن حمل المطلق على المقيّد. وعلى هذا الأساس يمكن توظيف واستعمال الترجمة الثقافية على شكل معيارٍ للتفكيك والفصل بين «المحكم» و«المتشابه» أيضاً. إن محكمات النصوص الدينية هي تلك المجموعة من التعاليم الدينية التي لا تحتاج إلى ترجمةٍ ثقافية، وأما متشابهات هذه النصوص فهي تلك المجموعة من التعاليم الدينية التي يتوقَّف فهمها على ترجمتها ثقافياً.

وعلى الرغم من ذلك فإن الفقهاء والمجتهدين مخاطَبون بهذه النظريّة قبل غيرهم. فيجب على هؤلاء المجتهدين أن يفصلوا أصل أو روح الحكم عن شكله التطبيقي في صدر الإسلام، وأن يُبْدُوا حساسيةً تجاه الخصائص الزمانية والمكانية والثقافية والمعاشية لمختلف العوالم. فعلى سبيل المثال: إن قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ... تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠) يُبيِّن حكماً عاماً ومتعلّقاً بالدين المطلق وما فوق التاريخي، ولذلك يمكن تطبيقه في جميع الأزمنة والأمكنة. إلاّ أن قوله في ذات هذه الآية: ﴿وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ يمثِّل تطبيقاً لذلك الحكم العامّ على خصوص المجتمع الذي يتَّخذ من الخيل أداةً فاعلة في الحرب، ومن هنا يكون هذا الحكم من أحكام الدين الذي تمَّ تطبيقه على ذلك المجتمع.

كما أن «الصلاة إلى القبلة» حكمٌ عامّ من أحكام الدين المطلق، إلاّ أن «الصلاة باتجاه الكعبة، أو الحَرَم المكّي، أو إلى مكّة، أو إلى شبه الجزيرة العربية، أو إلى ناحية الجنوب الغربي أو الجنوب الشرقي، أو إلى الكرة الأرضية بالنسبة إلى سكّان الكواكب الأخرى أو روّاد الفضاء» تمثِّل تطبيقاً لذلك الحكم العامّ على مختلف الظروف والشرائط، والكلّ جزءٌ من أحكام الدين الذي يتمّ تطبيقه على المصاديق والجزئيّات.

وإن «وجوب الغسل» حكمٌ عامّ يتعلَّق بالدين المطلق، إلا أن خصوص «الغسل الارتماسي» أو «الغسل الترتيبي» هو تطبيقٌ لذلك الحكم العامّ على ظروف وشرائط

خاصّة، وكلاهما يتعلَّق بالدين الذي تمّ تطبيقه على تلك الشرائط والظروف.

وإن «الصلاة مع الطهارة» تكليفٌ من تكاليف الدين المطلق، وأما «الطهارة بالوضوء» أو «الطهارة بالتيمُّم» فهما من تكاليف الدين الذي يتمّ تطبيقه على مختلف الظروف والشرائط؛ فالأوّل يتعلَّق بالعالم الذي يتوفَّر فيه الماء، ولا يكون في استعماله ضررٌ على المكلف، ولا يكون حفظ الماء فيه واجباً لمصارف أهمّ من الوضوء؛ والثاني يتعلَّق بالعالم الذي يشحّ أو ينعدم فيه الماء، أو إذا كان متوفِّراً فهو يضرّ بالمكلَّف، أو يكون الحفاظ عليه لازماً بالنظر إلى وجود المصارف الأهمّ.

وإن «جواز المواجهة والتعامل مع العدوّ بالمثل» حكمٌ من أحكام الدين المطلق، إلاّ أن «جواز امتلاك العبيد والاسترقاق» يمثِّل تطبيقاً لذلك الحكم العامّ على العالم الذي يجيز فيه العدوّ غير المسلم استرقاق المسلمين.

وإن «وجوب الزكاة» حكمٌ من أحكام الدين المطلق، إلاّ أن «حصر وجوب الزكاة بالحنطة والشعير والزبيب وغيرها» يمثِّل تطبيقاً لذلك الحكم العامّ على المجتمع الزراعي، فهو جزءٌ من أحكام الدين الذي يتمّ تطبيقه على ذلك المجتمع. وعليه فإن حمل المطلق على المقيّد، وتسرية حكم المقيّد بهذه القيود إلى المجتمع الصناعي أو المجتمعات المنتجة لمحاصيل مختلفة، وتَبَعاً لذلك نفي وجوب الزكاة في هذه المجتمعات، غيرُ مبرَّرٍ، وإن سيرة العقلاء لا تقوم على حمل المطلق على المقيّد في مثل هذه الموارد.

إن «حرمة الاحتكار» حكمٌ من أحكام الدين المطلق، إلاّ أن «حرمة احتكار الحنطة والشعير والأرزّ والملح» من أحكام الدين الذي تمّ تطبيقه على مجتمع صدر الإسلام.

وإن «حرمة بيع وشراء البضاعة التي لا تترتَّب عليها منفعةٌ عقلائية ومحلَّلة» حكمٌ من أحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي، إلاّ أن «منع بيع وشراء الدم» تطبيقٌ لذلك الحكم العامّ على مرحلة من التاريخ لم يكن فيها تزريق الدم شائعاً، ولذلك يكون حكماً متعلّقاً بالدين الذي تمّ تطبيقه على تلك المرحلة.

وإن «حرمة القمار» و«إباحة الرياضة» كلاهما من الأحكام العامّة للدين

المطلق، إلاّ أن «حرمة الشطرنج» تطبيقٌ لحكم القمار العامّ على عالَم كان فيه الشطرنج يُعَدّ نوعاً من القمار، وإن «حلية الشطرنج» تطبيقٌ لحكم الرياضة العامّ على ظروف وشرائط يُعَدّ فيها اللعب بالشطرنج نوعاً من أنواع الرياضة الفكريّة. ولذلك تكون حرمة وحلّية اللعب بالشطرنج كلاهما من أحكام الدين الذي يتمّ تطبيقه على مختلف العوالم.

٣ـ إن تحديد ما هو الحكم المتعلّق بالدين المطلق، والحكم الذي هو تطبيق لحكم الدين المطلق على عالمٍ خاصّ، يقع على عاتق عُرْف العقلاء المعاصرين، لا على عاتق عُرْف الفقهاء والمجتهدين، ولا على عاتق عُرْف العقلاء في عالَم ما قبل الحداثة، بمعنى أن الفقهاء والمجتهدين إذا أرادوا الفصل بين الدين المطلق وما فوق التاريخي عن الدين التاريخي والذي يتمّ تطبيقه على مختلف العوالم يجب عليهم الرجوع إلى عُرْف العقلاء المعاصرين، وإن التخصُّص الفقهي والحوزوي لا يكفي أبداً في هذا الأمر. وعليه لا بُدَّ لفصل الظرف عن المظروف، أو تفكيك «الدين المطلق» عن «الدين الذي يتمّ تطبيقه على مختلف العوالم»، لا بُدَّ من التعرُّف على العالم الجديد بشكلٍ جيِّد، والعالم الجديد لا يعرفه إلاّ أولئك الذين يعيشون فيه، ومارسوا تجربة العيش فيه[١٩]. إن العالم الجديد لا يمكن التعرُّف عليه إلاّ من زاوية العلوم الحديثة والأخلاق والعقلانية الجديدة. إن من بين الأدلة على عدم كفاءة الاجتهاد المصطلح في الحوزات أن هذا الاجتهاد لا يمكنه فصل الظرف عن المظروف، ولا يمتلك أيّ معيارٍ أو ضابطةٍ أو منهجٍ لتمييز أحكام الدين المطلق من أحكام الدين الذي يتمّ تطبيقه على مختلف العوالم. إن الذي يكتفي في فهم تفسير القرآن والسنّة بالصرف والنحو والأصول والرجال والدراية، ويرى نفسه في غنىً عن العلوم الحديثة، ستكون حصيلة اجتهاده خليطاً من الظرف والمظروف أو الدين المطلق والدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم. وعليه لن نحصل من هذا الطريق على الدين الخالص أو الدين المطلق والخالد وما فوق التاريخي، الذي يمكن تطبيقه على جميع الأزمنة والأمكنة، واتّباعه في جميع العوالم. إن «فتوى كلّ فقيهٍ إنما هي تطبيقٌ للدين على العالَم الذي يعيش فيه». وعليه فإن فتاوى الفقهاء الذين يعيشون في العالَم القديم إنما تكون نافذةً

ومعتبرة في حقّ سكّان ذلك العالَم، وأما سكّان العالَم الجديد فليس هناك ما يُلزمهم باتّباعها أبداً، إلاّ بالمقدار الذي يشترك فيه العالم الجديد مع العالم القديم في ما يتعلّق بتلك الفتاوى.

٤ـ طبقاً لنظرية الفصل بين الظرف والمظروف تحصل العلوم الجديدة والعلمانية (ما فوق الدينية) على مكانتها اللائقة في «فهم» و«تفسير» الدين، وتبرز كإحدى المقدّمات الضرورية للاجتهاد. إن العلوم الجديدة تمثّل جزءاً من العالم الجديد، وتعمل على تعريف هذا العالم لنا. ومن هنا لا يمكن فهم الدين في العالم الجديد بشكلٍ صحيح إلاّ من خلال التعرُّف على هذه العلوم[٢٠]. إن المسألة الأولى التي يتعيَّن على المجتهدين حَسْم أمرهم حيالها هي تعيين نسبة الدين والمعرفة الدينية تجاه العقل والعقلانية الجديدة؛ لأن العقل والعقلانية الجديدة، كما تُعَدّ مؤسِّسة للعالم الجديد، تمثِّل مرآةً لهذا العالَم أيضاً، ولا يحقّ الحكم من الناحية الدينية على العالَم الجديد إلاّ لأولئك الذين يعيشون في هذه الدنيا. وعلى هذا الأساس فإن منهج الفهم الصحيح للدين يكمن في اجتماع المتخصِّصين من الحوزة العلمية والجامعة، والتعاون فيما بينهم على فصل الدين عن العالَم القديم، ثم العمل على تطبيقه على العالَم الحديث[٢١]. وفي هذا المورد لا توجد أولوية لأيٍّ من التخصُّصات الحوزوية والجامعية، ولا يتمتَّع أيٌّ منها بحقّ التقدُّم من الناحية المعرفية، ولا يملك أيٌّ من أصحاب هذين النوعين من التخصُّص في هذا الشأن مرجعيّةً وحقّاً في النقض على الآخرين. إن معرفة الإسلام وإنْ كانت أمراً تخصُّصياً، إلاّ أن التخصُّص اللازم لمعرفة الإسلام لا يأتي من مجرّد دراسة العلوم الحوزوية فقط. كما أن رأي الإسلام غير معروف مسبقاً، بمعنى أن حكم الإسلام هو ما يتَّفق عليه الطرفان بعد البحث والدراسة الكافية، وعلى نحوٍ نسبيّ.

٥ـ إن النصوص الدينية بيانٌ لخليطٍ من تعاليم الدين المطلق وتعاليم الدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم، ولا تقتصر على بيان تعاليم أحدهما فقط. من هنا فإن الفهم والتفسير الصحيح لهذه النصوص بحاجةٍ ماسّة إلى الترجمة الثقافية، ولا يحقّ لنا أن نعمل على تسرية أيّ حكمٍ إلى العالم الجديد قبل القيام بأيّ ترجمةٍ ثقافية

للنصوص الدينية، وقبل فصل الظرف عن المظروف؛ إذ يُعتبر هذا غير مبرَّرٍ من الناحية العقلانية، ومعصية من الناحية الأخلاقية والدينية. ولا يخفى أنه لا يوجد هناك أصلٌ أوّليّ يُلزمنا عند الشكّ في كون الحكم مطلقاً أو مقيّداً بحمله على المطلق أو المقيّد. كما أن نسبة الاحتياط إلى كلا طرفي القضية متكافئة، وإن إطلاق الحكم المقيّد بحَسَب الواقع فيه من المخالفة للشرع كتلك المخالفة للشرع والابتداع في الدين عند تقييد الحكم المطلق بحَسَب الواقع.

٦ـ إن الاجتهاد بالمعنى العامّ للكلمة سَعْيٌ يقوم على مرحلتين؛ والمرحلة الأولى من الاجتهاد عبارةٌ عن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية، والتي يتمّ من خلالها فصل الدين عن ظرفه القديم، ونتيجة هذه المرحلة من الاجتهاد هي الدين المطلق أو ما فوق التاريخي أو الدين الخالص؛ وأما المرحلة الثانية من الاجتهاد فهي عبارةٌ عن صبّ الدين في الظرف المناسب للعصر، وفي هذه المرحلة يتمّ تطبيق الدين المطلق على العالم الجديد، ونتيجة هذه المرحلة من الاجتهاد قراءةٌ خاصّة للدين، تكون قابلةً للدفاع في العالم المعاصر من الناحية النظرية، ومن الممكن الالتزام بها واتّباعها من الناحية العملية. وإن هذه القراءة للدين تختلف إلى حدٍّ كبير عن القراءة التي تمّ تطبيقها على العالم القديم. والمسألة الهامّة هي أن للعلوم البشرية وغير الدينية وما فوق الدينية الحديثة حضوراً حاسماً، ولا يمكن إنكاره في كلتا المرحلتين من الاجتهاد.

٧ـ إن التفكير الديني يشتمل على فرضيات ما فوق دينية أو علمانية. وإن أهمّ وأعمّ هذه الفرضيات عبارةٌ عن القِيَم والمعايير العقلانية التي تشكِّل مبنىً للتبرير العقلاني للمتبنَّيات، كما تشكِّل مبنىً لتبرير القرارات والسلوكيات. إن هذه القِيَم والمعايير تفصل المتبنَّيات والقرارات والسلوكيات الإنسانية عن المتبنيات والقرارات والسلوكيات الحيوانية وغير الإنسانية أو المعارضة للإنسانية، وتعمل على تفسير إنسانية الإنسان، وتقوم بتجسيد الهوية الإنسانية، وترسم للإنسانية إطارها. وإن فهمنا للنصوص الدينية إنما يكون مبرَّراً ومعقولاً ومقبولاً في ظلّ هذه المعايير. وعلى هذا الأساس لا بُدَّ من القبول بهذه المعايير بشكلٍ سابق على فهم الدين. وهذا يعني تقدُّم «شريعة العقل» على «شريعة النقل» أو «شريعة الوحي».

وهذا هو المعنى الصحيح لـ «الفلسفة الإنسانية»[٢٢]، أو «محورية الإنسان»، أو «أصالة الإنسان». إن هذا التفسير للفلسفة الإنسانية هو عين التديُّن، بل جوهره وأساسه، وليس بينه وبين «الرؤية الإلهية» أيّ منافاة؛ لأن المقتضيات المعيارية للهوية الإنسانية هي أحكام الشاهد المثالي، وحكم الشاهد المثالي هو حكم الله، كما هو حكم العقل[٢٣]. وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا أن ننسب حكماً إلى الدين، واعتباره من الدين، دون تنقيح معايير وقِيَم العقلانية النظرية والعملية، ومن دون مواءمة التفكير الديني مع هذه المعايير.

٨ـ إن نظرية امتزاج الظرف والمظروف، وضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية، هي في الأصل نظريةٌ ترتبط بفلسفة الفقه وأخلاق الاجتهاد؛ إذ تترتَّب عليها نتائج فقهية وأصولية متعدِّدة. وقد تعرَّضنا في هذا الفصل إلى بعض التداعيات والنتائج الفقهية المترتِّبة على هذه النظرية. وبعد الالتزام بهذه النظرية لا يعود من الممكن القول بـ «حجّية الظهور مطلقاً»، بمعنى أن حجّية الظهور ـ طبقاً لهذه النظرية ـ تكون مقيّدة بالمورد الذي يكون فيه النصّ موضع البحث مبيّناً لحكم «الدين المطلق»، وليس مبيّناً لحكم «الدين الذي تمّ تطبيقه» على العالَم القديم. فعلى سبيل المثال: عندما يكون حكم المطلق مرتبطاً بالدين المطلق، وحكم المقيّد مرتبطاً بالدين الذي تمّ تطبيقه على العالَم القديم، لا يمكن حمل المطلق على المقيّد، بمعنى أن المطلق في هذه الموارد يكون مقدّماً على المقيّد؛ لأن ظهوره العُرْفي أقوى.

والمثال الواضح لهذه القاعدة الأصولية هو حكم الزكاة والاحتكار؛ فإن وجوب الزكاة وحرمة الاحتكار كلاهما من أحكام الدين المطلق، أما النصوص التي تحدّ الزكاة والاحتكار بموارد خاصّة فهي تبيِّن تطبيق ذلك الحكم على مجتمع صدر الإسلام. ولهذا السبب لا يمكن في هذين الموردين حمل المطلق على المقيّد، والوصول إلى نتيجةٍ مفادُها أن الزكاة واجبةٌ في تلك الموارد، حتّى في عصرنا، وأن الاحتكار في عصرنا يشمل تلك الموارد المحرَّمة فقط. إن الأصل العُرْفي أو العقلائي لحمل المطلق على المقيّد غير قابلٍ للتطبيق في ما نحن فيه؛ إذ كلّ شخصٍ عاقل يلتفت إلى امتزاج الظرف والمظروف يُدرك عدم إمكان حمل المطلق على المقيّد في مثل هذه

الموارد. وبعبارةٍ أخرى: لا توجد قاعدة في عُرْف العقلاء تلزمهم بحمل المطلق على المقيّد حتّى في هذه الموارد.

٩ـ إن عدم انسجام القراءة الرسميّة للدين مع الثقافة والحضارة المعاصرة إنما يعود سببه في الأصل إلى عدم انسجامها مع العقلانية الجديدة والمعايير المذكورة. وفي الحقيقة إن هذه القراءة تتعارض مع ذات الدين؛ لأن الدين الحقّ أو الدين المطلق وما فوق التاريخي منسجمٌ مع المعايير المذكورة.

الهوامش

(١) الدين في ميزان الأخلاق.

(٢) وفي ذلك جاء في القرآن الكريم: **﴿...فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾** (البقرة: ١٩٤).

(٣) إن تديُّن العصر يتوقَّف على عصرنة التفكير الديني، وعصرنة التفكير الديني تتوقَّف على اعتناق عقلانية وأخلاق العصر الجديد. ومن خلال افتراض العقلانية والأخلاق التقليدية لا يمكن عصرنة الفكر الديني، ولا يمكن جعل العصر الجديد دينياً.

(٤) لا بُدَّ من التنويه هنا إلى أن الدافع وراء مطالبة بعض المستنيرين بـ «إسلامٍ خالٍ من علماء الدين» يعود إلى أن قاطبة علماء الدين إنما ينادون ويدعون ويبلِّغون لـ «الإسلام المخالف للعقلانية» والمعنوية.

(٥) عبادة العدوّ عبارةٌ عن اقتباس أفعال وأقوال العدوّ الحقيقي أو الموهوم بوصفها معياراً للحقّ والباطل. يقول عبدة الأعداء: انظروا إلى الأعداء، واعملوا بعكس ما يقولونه أو يفعلونه. فإذا قال العدوّ: إن حقوق الإنسان حسنةٌ عليكم أن تقولوا: إن حقوق الإنسان سيِّئةٌ وقبيحة، وهكذا.

(٦) علينا القول بعبارةٍ أدقّ وأفضل: إن العموم والإطلاق الزماني غير العموم والإطلاق بالنسبة إلى العوالم المختلفة. ومن العموم والإطلاق الزماني لموضوع حكمٍ أو ذات الحكم لا يمكن أن نستنتج شمول ذلك الحكم للعوالم المختلفة والمتفاوتة. وإن كلّ حكمٍ لا يقبل التعميم إلاّ بالنسبة إلى العوالم المشابهة.

(٧) انظر في هذا الشأن: عدالت نجاد، باب مسدود اجتهاد: ٥٦. (مصدر فارسي).

(٨) هناك اختلافٌ بين الفقهاء حول ما إذا كان يمكن للقاضي أن يحكم طبقاً لعلمه أم لا.

(٩) إن الهيئة المحلَّفة تمثِّل الوجدان العام، ويتمّ انتخابها من بين الناس العاديين بشكلٍ عشوائي، ولا تمثِّل الهيئة الحاكمة ومختلف المؤسَّسات الحكومية. إن مهمة هذه الهيئة ليست إنشاء الحكم، بل تشخيص ما إذا كان المتَّهم مجرماً أم لا. وهو نوعٌ من التشخيص الموضوعي، وهو أمرٌ عُرْفي وعقلائي،

وليس شرعياً أو تعبُّدياً. إن شأن القاضي في العالم الجديد هو في الغالب إدارة المحكمة، وليس تشخيص ما إذا كان المتَّهم مجرماً حقّاً أم بريئاً، إن شأن القاضي، الذي هو نوعٌ من توزيع الأدوار الاجتماعية، من الأمور ما فوق الدينية، ولا تتَّصف بالإسلامية وغير الإسلامية.

(١٠) في العالم المعاصر لا يشتمل القسم الذي يؤدِّيه المتَّهم على الاعتبار اللازم؛ لأن هذا القسم لا يورث الظنّ المعتبر في أذهان المتعارفين من الناس، ولا يكون طريقاً موثوقاً يصحّ الاعتماد عليه لكشف الحقيقة أو الاقتراب منها. وكذلك إن شهادة الشهود إنما تكون معتبرةً إذا كانت مصحوبةً بالقرائن والشواهد الأخرى، والتي يتمّ تأييدها من طرقٍ أخرى.

(١١) والمثال الأفضل الذي يمكن ذكره لهذا المعيار هو القول: إذا أمكن لنا أن نثبت بالأدلة التجريبية أن بعض الأحكام الجزائية في الدين لو تمّ تطبيقها في العالم الجديد لن تلبي أهداف الدين وغاياته، وسوف تنافي فلسفة العقوبة، فعندها يجب ـ استناداً إلى تلك الأدلة ـ رفع اليد عن تلك الأدلة النقلية التي لو افترضنا وجودها تدلّ على تأبيد الأحكام. هذا إذا تجاوزنا التشكيك في القول بأن أصل تشريع العقوبات في صدر الإسلام يهدف إلى التقليل من الجرائم، أو المنع من ارتكابها، أو أن الغرض منها هو تطبيق العدالة؛ وذلك لوجود الشواهد على أن الحدود الشرعية لا يمكن تسميتها عقوبات بالمعنى الحديث للكلمة. فعلى سبيل المثال: إن القاعدة الفقهية المعروفة «تدرأ الحدود بالشبهات»، والتي يؤمن بها الفقهاء قاطبةً، تقول: إن الحدّ الشرعي يُدْرَأ ويسقط عند أدنى شكٍّ أو شبهة في تحقُّق شرائطها وموضوعها. يُضاف إلى ذلك الروايات التي تظهر النبيّ الأكرم أو الإمام عليّ وهما يسعيان جاهدين إلى حثّ المتَّهم على عدم الإقرار بارتكاب الجُرْم؛ كي لا يكون هناك مبرِّرٌ لإقامة الحدّ عليه. ومن هنا لم تكن هناك من حاجةٍ في ذلك الزمان إلى وجود المفتِّش والمدَّعي العامّ أو المحامي.

(١٢) لقد منع القرآن الكريم في بعض آياته من عبادة علماء الدين، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ**﴾ (التوبة: ٣١). انظر في هذا الشأن: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٣٩.

(١٣) قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٩٠).

(١٤) على سبيل المثال: إن معاقبة السارقين هو أدنى وغاية ما يمكن فعله للحدّ من السرقة. إن هذه العقوبة لا تتمتَّع لوحدها بالتأثير اللازم والمطلوب في تقليل حالات السرقة، بل إن التنمية الاقتصادية، وتقليص الهوّة الطبقية بين أبناء المجتمع، ومكافحة الفقر، وتوفير الحدّ الأدنى من المعيشة للمواطنين، والعمل على تصحيح نظام التربية والتعليم، وتعزيز الوجدان الأخلاقي لدى الأفراد، ورفع المستوى التربوي وإيجاد فضيلة القناعة لديهم، بأجمعها، من العناصر المؤثِّرة في الحدّ من السرقة.

(١٥) لا بُدَّ من التذكير هنا بأمرين: **الأمر الأوّل**: إن علم الأخلاق بالمعنى الخاصّ للكلمة (أخلاق السلوك) إنما يشمل قسماً من «شريعة العقل»، وكما سبق أن ذكرنا فإن القسم الآخر من «شريعة العقل» الناظر إلى أدب مقام التفكير والتحقيق هو موضوع فرع آخر من الفلسفة باسم «علم المعرفة». **والأمر الثاني**: إن علم الفقه بالقياس إلى علم الأخلاق وعلم الحقوق علمٌ مستهلِك، بمعنى أن هذين

العلمين يوفّران بعضاً من المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الفقه، ومن هنا لا يمكن لعلم الفقه أن يحلّ محلّ علم الأخلاق وعلم الحقوق.

(١٦) في ما يتعلّق باختلاف علم الحقوق عن علم الفقه، وعدم إمكان تحوُّل الأول إلى الثاني، انظر: غليون، علم فقه وعلم حقوق، مجلة كيان، العدد ٤٦: ٢٢ ـ ٢٥، ترجمه إلى الفارسية: مرتضى رحماني، ١٣٧٨هـ.ش.

(١٧) يذهب الدكتور مهدي الحائري اليزدي إلى الاعتقاد بأن الأحكام في باب المعاملات «إمضائية»، وفي هذا المورد يكون الشارع تابعاً لعُرْف العقلاء، دون العكس. وإذا تغيّر عُرْف العقلاء لن يكون لعُرْف العقلاء السابق وجودٌ حتّى يمكن إمضاؤه، بمعنى أن توقيت أو استمرارية هذه الأحكام تابعٌ لتوقيت أو دوام عُرْف العقلاء. ولذلك كي نشخِّص ما إذا كانت الأحكام في باب المعاملات مؤقّتة أو دائمة لا بُدَّ من الرجوع إلى عُرْف العقلاء في الزمان «المعاصر»؛ للوقوف على ما إذا كان هذا العُرْف ـ بغضّ النظر عن إمضاء الشارع ـ سائداً بينهم حتّى هذه اللحظة أم لا. فإذا لم يَعُدْ هذا العُرْف باقياً بين العقلاء فإن إمضاء الشارع له سيكون من قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع. (انظر: مهدي الحائري اليزدي، حكمت أحكام فقهي ، مجلة كيان، العدد ٤٦: ٢ ـ ٤، ١٣٧٨هـ.ش.

(١٨) إن هذه الآية إنما تدلّ على المطلوب إذا كان المراد من «العُرْف» فيها هو ما نريده أو نفهمه منها في العصر الراهن. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على هذا التنويه.

(١٩) ومن الملفت أن نعلم أن الفقهاء يستندون ـ في تعميم الأحكام الشرعية على جميع الأزمنة والأمكنة ـ إلى العُرْف وسيرة العقلاء أيضاً؛ لأن التبرير الوحيد الذي يمتلكونه في هذا الشأن هو العموم والإطلاق الزماني والمكاني للآيات والروايات. ويقوم ادّعاؤنا على أننا لا نستطيع أن نستنبط من سلوك العُرْف أو سيرة العقلاء في التمسّك بالعموم والإطلاق قاعدةً عامّة تشمل مثل هذه الموارد أيضاً؛ لأن العقلاء على علمٍ بالاختلاف القائم بين العالم القديم والعالم الجديد، وهذا العلم إما أن يمنع من انعقاد ظهور العموم والإطلاق الزماني والمكاني للآيات والروايات الدالّة على هذه الأحكام في أذهانهم، أو أن يمنع من حجّية هذا الظهور. وعلى أيّ حال إن تعميم أحكام الدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم وتسريته إلى العالم الجديد يفتقر إلى المبنى العُرْفي والعقلائي.

(٢٠) لا زلنا للأسف الشديد نشهد في بعض البلدان الإسلامية نَفْخاً في ذات القربة المثقوبة، حيث يعمد إلى حلّ التعارض بين الفقه التقليدي والعلوم الإنسانية من خلال التشكيك في اعتبار ومشروعية هذه العلوم، وبدلاً من العمل على أنسنة العلوم الإسلامية يسعَوْن إلى أسلمة العلوم الإنسانية. متجاهلين حقيقة أنه إذا كان هناك تعارضٌ في البين فهو قائمٌ بين العلوم الإنسانية ما قبل الحديثة والعلوم الإنسانية الحديثة، وإن الفقه التقليدي إنما هو تقليديٌّ؛ لاستعارته فرضياته في المعرفة الإنسانية من العلوم الإنسانية العائدة إلى ما قبل الحداثة.

(٢١) وهذا هو المعنى الحقيقي للوحدة بين الحوزة والجامعة.

(22) humanism.

(٢٣) للاطلاع على المزيد في هذا الشأن انظر كتابنا: (دين در ترازوي أخلاق «الدين في ميزان الأخلاق»)، الفصلين السادس والسابع.

العرفان بين الإسلاميّة والهرمسيّة

وقفاتٌ مع بعض مقولات د. محمد عابد الجابري

الشيخ عثمان ويندي انجاي(*)

تمهيدٌ

قد تكون المقولة المعنويّة، أيّ مقولةٍ كانت، التي يعتنقها إنسانٌ وينافح عنها، وسيلة نجاةٍ ونشاطٍ وحيويّةٍ، وجسراً نحو الحضارة والتمدّن والتقدّم والعمران، كما يمكن أن تلعب في حياة المعتقد بها دَوْراً معاكساً تماماً، فمن هذه الجهة نرى ضرورة تقديم إضاءاتٍ حاسمة حول ماهيتها وإطارها الواقعي. وإضافةً إلى ذلك يجب انتقاد جميع منازعها وتلويناتها المتجلّية في مختلف مرافق حياتنا، حتّى نعرف من خلاله الحجم اللازم منها لصالح حياتنا الحضارية ولسعادتنا في الآخرة. فما قام به الجابري الناقد الموقّر حول العرفان يجب حمله على هذا المحمل الطبيعي، ونحن لا ننتقده هنا لنبطل إشكاليته على العرفان في الحقيقة، بل نقف معه لإرباك النتيجة القطعية والجزميّة التي أخذها في نهاية بحثه، ولنقول: إنّ شواهده، لو أفادت علماً، فهي غير كافيةٍ، ولنبين أيضاً مُجمل مستندات العرفاء والمتصوّفة التي غفل عنها، فسلبَتْه صفةَ الموضوعية والعلمية، وحتّى الإنصاف أحياناً.

رتّبنا البحث على أساس الغاية التي نريد الوصول إليها وفق الترتيب التالي: مدخل نشرح فيه شيئاً من المبادئ التصوّرية والمفاهيم الضرورية للبحث. ثمّ نشرح العناصر المشكّلة للاجتهاد العرفاني تحت عنوان عناصر الاجتهاد العرفاني ومكوّنات

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في جامعة المصطفى ﷺ العالميّة في قم. من السنغال.

شرعيته ومستنداته، ثم نعرض صورةً موجزة وواضحة في نفس الوقت عن إشكاليّة الجابري، المحقّق المحترم، وبعده علّقنا على فكرته بوقفاتٍ ومداخلات، ثمّ نختم البحث بالإشارة إلى شطرٍ من النتائج التي قد توصّلنا إليها.

مدخلٌ

١ـ يمكن تقسيم آراء الجابري حول العرفان والتصوّف إلى قسمين: قسمٍ يهدف به هدم آليات العرفاء المعرفية في فهم النصوص الدينية، وما يسمّونه بالمنهج التأويلي؛ وقسمٍ آخر يقوم فيه بدراسة البنية العرفانية وعناصرها الداخلية والخارجية الصالحة لتكون مصدراً لها، ليدّعي في نهاية المطاف أنّها مادةٌ مقتبسة من الثقافة الهرمسية اليونانيّة، تسرّبت من خلال بعض العرفاء والمتصوّفة في القرون الأولى الهجرية، وبواسطة خصوص فلاسفة إخوان الصفا الباطنيين، وعموم الشيعة، إلى تراثنا الإسلامي العقلاني.

٢ـ إننا نناقش في هذه المقالة مستندات الناقد الغالي حول اقتباس التصوّف الإسلامي من الثقافة الهرمسية، ولا نتدخل في ما قاله حول المنهجية المعرفية التمثيلية، حَسْب زعمه، التي يتَّبعها العرفاء في استظهار النصوص أو للوصول إلى الكشف والإلهام.

قد نفى نعت الاجتهاد والمشروعية والعقلانية عن العمليّة التأويليّة، واعتبرها تضميناً، العملية التي مارسها العرفاء لمدّةٍ مديدة ولقرونٍ متمادية، وكوَّنوا بواسطتها وَعْياً ورؤية كونية، تخصّ الإنسان والكون والغيب وما لازمهم، كما رسموا على أساسها خطةً سلوكيّة يرَوْنها طريقةً نموذجية للإنسان السعيد والموفَّق في الحياة:

إن التأويل العرفاني للقرآني هو تضمينٌ، وليس استنباطاً، ولا إلهاماً، ولا كشفاً، تضمين ألفاظ القرآن أفكاراً مستقاةً من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام[1].

والسؤال المشروع تجاه هذا الموقف الخطير هو: كيف نميِّز الاجتهاد الصحيح لنقبله عن غير الصحيح حتّى نرفضه، كما فعل الجابري؟ وكأننا نريد الوقوف من

خلال الانشغال بهذا السؤال على مدى إسلاميّة التصوّف والعرفان من حيث المنشأ والمصدر، فإذا ثبت كون ما يمارسه العارف من التأويل اجتهاداً فحينئذٍ يمكن المنافحة عن إسلاميته، وإلاّ نقول، كما قال الناقد: هو ظاهرةٌ مستوردة من الثقافات الأخرى.

وفي الوقت نفسه نكون قد وقفنا مع الجابري، وإنْ كانت وقفةً غير مباشرة، في تحليله ودراسته لأصل البنية الصوفيّة؛ إذ ليست تلك البيِّنة بزعم العرفاء والصوفية إلاّ نتيجة شهودٍ وكشف قلبيّ أو إلهامٍ رحمانيّ موافق للكشف النبويّ الأتمّ، كما يبدي ابن عربي ذلك في هذا المتن: فالخليفة عن الرسول مَنْ يأخذ الحكم عنه ﷺ، بالنقل أو بالاجتهاد المنقول عنه ﷺ، ففينا مَنْ يأخذ عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فكون المادة له من حيث المادة لرسول الله ﷺ، فهو في الظاهر متَّبع لعدم مخالفته في الحكم[٢].

وقد نحاول المقارنة ولو بشكلٍ خاطف موقفَ الجابري وموقفَ أكثر النقّاد الخبراء بالأساليب الاجتهادية، وعلى رأسهم: ابن الجوزي وابن تيمية، الذين قبلوا في الجملة إسلامية العرفان، وإنْ رفضوا بعض مناهج العرفاء التأويلية، واتّهموهم بالتأثُّر، بشكلٍ مفرطٍ، بالروايات الضعيفة.

٣ـ إنّ هذا البحث ليس له علاقة بالبحث حول تأثُّر التصوّف الإسلامي بالثقافات الأخرى: الهندوسيّة والفارسيّة واليونانيّة، بعد قبول أصل صدوره من النصوص الدينية، وإمضاء بعض اجتهاداتهم.

فقد أكَّد أكثر الباحثين على تأثّر التصوّف، بل أكثر العلوم، بالفلسفة اليونانية وبرؤيتها الكونية، وهو كلامُ التفتازاني: نحن لا ننكر الأثر اليوناني على التصوّف الإسلامي، فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامّةً، والأفلاطونية خاصّةً، إلى الصوفيّة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل[٣].

وكذلك قال عبد الرحمن بدوي: إن الصوفية بدأ تأثُّرهم بكتاب (أثولوجيا أرسطوطاليس) منذ القرن الخامس الهجري، ظهر تأثُّرهم بما في أثولوجيا من نظريات الفيض[٤].

هذا لا يعني أننا نوافق هؤلاء على ادّعائهم، بل نريد فقط التفريق بين الفرضيتين؛ فإنّ فرضية الجابري هي نفي كون العرفان ذا هويةٍ إسلامية أساساً، فالصوفية من وجهة نظره مادّة دخيلة من الثقافة الهرمسية، وبعد ذلك حاولوا تبريرها من خلال النصوص الدينية، الشيء الذي سمّاه بالتضمين، دون الاستنباط والاجتهاد. فيما يدّعي عبد الرحمن بدوي أو يظهر من فرضيته أنّ التصوّف من حيث المحتوى إسلاميٌّ، وإنْ دخلَتْه أثناء سير تكامله وتطوّره في أوساط المسلمين عناصر أجنبيّة.

وهناك شيءٌ يجب الالتفات إليه أيضاً، وهو أن نفس ابن عربي يعتبر الكشف ذا هويّةٍ خياليّة، فيربطه بالقوة الخيالية من طرف الإنسان وباسم المصوِّر من طرف الله سبحانه وتعالى، لكنّ الخيال هناك بمعنىً يباين ما ذهب إليه المحقّق الغالي، ننقل منه ـ كنموذج ـ نصّاً واحداً: فالخيال أحقّ باسم النور من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورية، فنوره لا يشبه الأنوار، وبه تدرك التجلّيات، وهو عين الخيال، لا عين الحس"[٥].

رأيت البعض ينتقدون التصوّف والعرفان انطلاقاً من اهتمام العرفاء بعالم الخيال، والتخييل والتمثيل الناشئ من الخيال. لكنه خلطٌ فادح بين المصطلحات، حيث إن مفهوم الخيال عند العرفاء يقاطع اللغة والعُرْف والمنطق، وحتّى الفلسفة.

أهمّية البحث وضرورته

إذا فهمنا حجم الإشكالية التي طرحها المحقّق الجليل نفهم ضرورة هذا البحث والبحوث الأخرى التي سيقت لإلقاء الضوء على إشكاليته على العرفان والتصوّف، وأعتقد بأنّ إشكاليّة الجابري على الصوفية والعرفان، إذا تأمّلناها جيّداً، نجدها عُملةً ذات سهمين: سهمٍ قد أراد به تقويض النتاج الصوفي؛ وسهمٍ آخر فلت من يده نحو بعض النصوص الإسلاميّة، وخصوصاً النصوص المتكاثرة التي تذرَّع بها العرفاء لتبرير اتجاهاتهم المعنوية والهرمسية، حَسْب تعبيره.

وهذا ما يحتاج إلى شيءٍ من التبيين والشرح: إنّنا عندما نحفر في التراث العرفاني نفاجأ بنصوصٍ جمّة، من قرآنٍ وروايات، قد أوردها العرفاء والمحقّقون أدلةً

وشواهد على مقاصدهم ومراداتهم في ما ذهبوا واتَّجهوا إليه، وهذا يعني أن هناك نصوصاً قرآنيّة وروائيّة هي موضوع اجتهاد العرفاء والصوفيّة، ومن خلالها أيضاً أرادوا تبرير مشروعية علمهم ومنازعهم، مؤكّدين على انتمائهم إلى الإسلام والولاء له.

يستهلّ أبو السرّاج حديثه في موسوعته العرفانية بالتأكيد على أن التصوّف، كالفقه وعلم الحديث، ظاهرةٌ مقتبسة من الكتاب والسنّة(٦). وكذلك فعل الكلاباذي(٧)، وأبو طالب المكّي في قوت القلوب، وأبو القاسم القشيري في رسالته.

تُعَدّ هذه المصادر من أوثق المصادر الصوفيّة التي تطلعنا على حال الرعيل الأوّل من العرفاء والصوفية، وفي قرونها الثلاثة: الأوّل والثاني والثالث، مما يتّصل بعصر النصّ. هكذا يستمرّ الوضع حتّى يأتي الغزالي، ثمّ أكّد في إحيائه، كسابقيه، على قضية الانتماء والاجتهاد في فهم النصوص الدينية(٨)، وسانده الفيض الكاشاني(٩) بتوثيق مباحثه بالروايات الصحيحة من المصادر الشيعيّة.

ولا يرتاب الإنسان ـ خصوصاً إذا وقف على أحوال مثل: الغزالي لدى السنّيين، والفيض لدى الشيعة ـ في إمكان صحّة بعض النصوص التي استند إليها هؤلاء، فيستنتج من ذلك بأن العرفان من وجهة نظر بعض العلماء، سنّةً وشيعةً، من إلقاءات هذه النصوص التي يشكّلها الكتاب والسنّة. وهذه النتيجة التي تبدو واضحةً وجليّة، وحتّى بديهية، تكون على طول الخطّ مع الأطروحة الجابرية، حيث إنّه رفض بإلحاحٍ وحسم إسلاميّة المادة الصوفية بأيّ وجهٍ من الوجوه.

بل هذه هي حال أكثر النقّاد؛ حيث إنهم قد وثّقوا بعض الروايات التي استند إليها العرفاء، وقبلوا صحّتها، كما ضعّفوا أكثر مستنداتهم أيضاً(١٠).

لنذكر ـ على سبيل المثال ـ كلام ابن خلدون وهو في صدد تحليل أحوال المتصوّفة: وأما الصوفية فرياضتهم دينية وعرية عن هذه المقاصد المذمومة. وإنما يقصدون جمع الهمّة والإقبال على الله بالكلّية، ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد... فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشيء سواه. وإذا حصل في أثناء ذلك ما يحصل فبالعرض وغير مقصودٍ لهم. وكثيرٌ منهم يفرّ منه إذا عرض له، ولا يحفل به، إنما يريد الله لذاته، لا لغيره... وحصول ذلك لهم معروفٌ، ويسمّون ما يقف لهم من

الغيب والحديث على الخواطر فراسةً وكشفاً، وما يقع لهم من تصرُّف كرامةً، وليس شيءٌ من ذلك بنكيرٍ في حقّهم[١١].

فإذا سألنا ابن خلدون: لماذا لا ينبغي أن يُنْكَر عليهم شيءٌ من ذلك؟ أمكننا العثور على جوابه من قوله: وقد ثبت في الصحيح أن رسول اللهﷺ قال: إنّ فيكم محدَّثين[١٢].

وابن تيمية أيضاً يسرد في هذا السياق عبارات مطوَّلة، ثم يلخّص فكرته في نهاية المطاف، بضرورة قبول حقيقة الكشف والإلهام في حقّ الأولياء. وها هي خلاصة كلامه: ينقل كلاماً عن عمر: قد قال عمر بن الخطّاب رحمة الله عليه: اقربوا من أفواه المطيعين، واسمعوا منهم ما يقولون، فإنهم تتجلّى لهم أمورٌ صادقة. وبعد كلام عمر ينقل كلام الداراني بقوله: إن القلوب إذا اجتمعت على التقوى جالت في الملكوت، ورجعت إلى أصحابها بطرف الفوائد. وبعد هذا الكلام يأتي ليدَّعي أنه ورد في الحديث الصحيح: لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. وبعد هذا يعلّق شيخ الإسلام قائلاً: ومَنْ كان توفيق الله له كذلك فكيف لا يكون له ذلك؟ ويضيف قوله أيضاً: فإنّ الله فطر عباده على الحقّ، فإذا لم تستحل الفطرة شاهدت الأشياء على ما هي عليه. وقال أيضاً: وإذا كان القلب معموراً بالتقوى انجلت له الأمور وانكشفت، بخلف القلب الخرب، قال حذيفة بن اليمان رحمة الله عليه: إن في قلب المؤمن سراجاً يزهر. وهكذا يمضي ينقل أقوالاً وشواهد وروايات، حتّى استشعر كفايتها لمَنْ يبغي الحقّ، فيخرج بالنتيجة التالية، قائلاً: فهذا وأمثاله لا يجوز أن يستبعد في حقّ أولياء الله المؤمنين المتقين[١٣].

والجابري لم يلتفت إلى هذه النصوص، وموقف أهل الحديث بالنسبة إليها، لكنّ بحثه لم يكن محايداً بالنسبة إليها، ويمكننا في ما يخصّ هذه النصوص استخراج أحد الأمرين من كلامه: **أوّلهما**: إما أن يكون، كما قال علي حرب، نافياً لمعقوليتها، وبالتالي نفي إسلاميتها، ونسبتها هي الأخيرة إلى الهرمسية والأسطورة والسحر وما شابه. **وثانيهما**: أن ينفي ظهور هذه النصوص في شيءٍ ممّا يدّعي هؤلاء

المتصوّفة، وهذا هو الاتجاه الذي يفضّله بالنسبة إلى هذه النصوص القرآنيّة والروائيّة، لكنْ لم يمارس في سبيل إثبات هذا الادّعاء بحثاً علميّاً واجتهاديّاً، وقد اكتفى بالبحث عن هذه المسألة خارج الدين من ناحيةٍ فلسفية مَحْضة، مما يدلّ على شوبٍ من النقص.

بعد وضوح موقف العرفاء والصوفية، بل موقف بعض النقّاد من مصدر التصوّف، وإمكان صحّة بعض اجتهاداتهم لصحّة بعض النصوص التي اعتمدوها، لننتقل إلى المباحث الأساسية للمقال التي سبقت الإشارة إليها في التمهيد.

عناصر الاجتهاد العرفاني

إن للعرفاء في تبرير أسلوبهم في الاجتهاد واستنباط معاني النصوص قضايا، هي: ادّعاء الفراغ النصّي؛ عدم اعتناء الفقهاء لجميع النصوص من جميع الجهات؛ ضرورة الاجتهاد في هذا المجال لحاجة الإنسان إليه.

١ـ **ادّعاء الفراغ التشريعي**: قد ادّعى العرفاء والصوفية فراغاً تشريعيّاً على مستويين: على مستوى النصّ؛ وعلى مستوى المنهج. إنهم حَسْب ادّعائهم لاحظوا أعمال الفقهاء وأعمال غيرهم فرأَوْا فيها نقصاً؛ حيث إنهم لم يخضعوا تحت الدراسة والبحث كل نصٍّ دينيّ، ولم يهتمّوا بجميع الملفّات والنصوص، بل ثمّة نصوص وقعت مغفولاً عنها، ومعزولةً عن فعاليتهم. قد فهم العرفاء ذلك من خلال المواقف التالية التي شاهدوها من العمليّة الاجتهاديّة الفقهيّة:

أـ **حصر آيات الأحكام في عددٍ دون الآخر**: قد قام بعض الباحثين والمحقّقين من العلماء المسلمين بحصر آيات الأحكام في أعدادٍ مختلفة، والأشهر منها هو عدد ٥٠٠ آية، التحديد الذي ورد عند الغزالي[١٤]، وعند الحلّي[١٥].

وهذا الموقف من الفقيه جعل العارف يسأل عن وظيفتنا بالنسبة إلى الآيات الأخرى، وخصوصاً الأخلاقية منها، التي لم تندرج تحت هذا العدد القليل، وهذا السؤال هو المنعكس في كلام السراج بصورة إخبارٍ، ومطالبةٍ حاسمة: للصوفية أيضاً تخصيصٌ من طبقات أهل العلم باستعمال آياتٍ من كتاب الله تعالى متلوّةٍ، وأخبارٍ عن

رسول اللهﷺ مرويّةٍ، وما نسختها آيةٌ، وما رفع حكمها خبرٌ ولا أثرٌ[١٦].

وحتّى لو قلنا بمقولة بعض المتأخِّرين في إيصال آيات الأحكام إلى ٢٠٠٠ آية قرآنية[١٧] قد يبقى عددٌ من الآيات يسوّغ للعارف أن يسأل عن الموقف الذي يجب اتّخاذه تجاه هذا العدد الباقي! وهذا فراغٌ لم يملأه الفقيه، فتصدّى العارف لإملائه، وتقديم مساهماتٍ تنظيرية وتطبيقية في خصوصه.

وستكون النتيجة لو خُضْنا معهم بحثاً حول الروايات نفس الشيء؛ لأنه يمكننا إسقاط الخصوصية التي أخذوها في الآيات على الروايات، وبالتالي سيبقى كمٌّ هائل من النصوص الروائية خارج إطار اهتماماتهم.

ب ـ قصور الزوايا الفقهية عن شمول كلّ جهات آيات أحكام الأساسية المؤثِّرة في سعادة الإنسان: فإننا إذا تصفَّحنا أعمال الفقيه في ما يخصّ نفس آيات الأحكام نراهم غير مهتمّين بجميع الجهات، فهم يقصرون نظرهم على ما يصلح ظاهر الأعمال! فيما هناك وراء هذا الظاهر المهمّ والأساسي جوانح لا تقلّ أهمّية وخطورةً في تأمين سعادة الإنسان عن الجوارح.

ومن هنا خطرت برَوْع العارف فكرةُ التفريق بين الشريعة والحقيقة، وإنْ هاجمه النقّاد من كلّ صوبٍ وحدب ليستنكروا عليهم ذلك. لكن العارف وهو يفرِّق بينهما قد حاول صيانة الشريعة، واعتبرها تارةً حافظةً للحقيقة[١٨]؛ وأخرى المنفصل عن الشريعة ضالاً ومنحرفاً عن الجادّة، بل غير مستحقٍّ لاسم الصوفي الحقيقي[١٩].

وإضافةً إلى ذلك قد قاموا بأعمالٍ جبّارة لملء هذا الفراغ، وهي التي تجلّت في أعمالهم حول بيان أسرار العبادات والمعاملات وآدابها. وفي الحقيقة قد أغنوا المكتبة الإسلاميّة في هذا السياق بمصادر قيِّمة، ابتداءً من قوت القلوب لأبي طالب المكّي، أو من بعض أعمال حارث المحاسبي، مروراً بإحياء العلوم للغزالي، وبالفتوحات المكّية لابن عربي، وانتهاءً ببعض المصادر المهمّة التي قد تمّ تأليفها بجهود العلماء المعاصرين، ومنها: المصدران المهمّان للسيد الإمام الخميني، أعني: أسرار الصلاة؛ وآداب الصلاة.

ونستنتج من هذا البحث أن الهدف من التفريق بين الشريعة والحقيقة باعتبار ما قام به العرفاء في هذا المجال هو صيانة الشريعة والحثّ على ضرورة وَعْيها والنفاذ إلى

أعماقها، عن طريق بيان أسرارها وآدابها، والهدف الكامن وراء الالتزام بها. وكان هناك فراغٌ تشريعيّ واقعيّ قبل قيام العرفاء بهذه الأعمال.

ج ـ الأحكام السلوكيّة: من قناعة العارف أن الفقيه لا يهتمّ بنصٍّ تمحَّض في الجهة الأخلاقيّة والعرفانيّة، فلا يحكم مثلاً بوجوب أمرٍ لكونه يوجد في الإنسان حالة اليقظة مثلاً. ولم يكتفوا بادّعاء ذلك فقط، بل قاموا بأعمالٍ مهمة من ناحية الكمّ والنوع؛ لسدّ هذا الفراغ، فقاموا بتدوين كتبٍ أخلاقيّة وعرفانيّة فريدة بنوعها.

إنّنا لا ندافع عن كلّ ما في هذه المصادر من طرحٍ ورأي وبحث ونتيجة، بل الهدف هو الإشارة إلى ما قاموا كأعمالٍ تنظيرية وتطبيقية؛ لنفتح فيما بعد مع الناقد المحترم حواراً علميّاً.

وليست أعمال أبي السراج في لمعه، والقشيري في رسالته، والهجويري في كشفه، وعين القضاة الهمداني في تمهيداته، والخواجة في منازله، وابن عربي في مجموعة رسائله، وابن فارض في تائيّته، والفرغاني في منتهى مداركه، والقيصري في رسائله، إلا تلبية لنداء الضمير والوجدان والضرورة الملحّة في مجال السلوك، حَسْب ادّعاء العارف، وقد قاموا في الجملة بعملٍ مشكور.

د ـ التركيز على عُرْفٍ دون عُرْفٍ: قد ناقش العارف فرضيّة الفقيه في تركيزه على القرائن العُرْفية والأصول اللفظيّة فقط، دون غيرها من المناهج الاستنباطية، والقرائن المهمّة الأخرى حَسْب قناعة العارف، كمنهج السلوك من المعنى إلى اللفظ مثلاً، وهو ما يسمّى بنظرية روح المعنى.

إن روح الاستظهار عند الفقيه تتلخّص في أمرين: أ ـ تقييد المعنى باللفظ؛ ب ـ تحديد مساحة القصد وإرادة المرسل بالنسبة إلى كلامه، فلا يمكنه أن يقصد من كلامٍ واحدٍ إلاّ قصداً واحداً.

وروح المعنى يكسر كلتا القاعدتين، أي يمكننا أن نوسِّع معنى اللفظ من خلال المعنى الممتدّ في مراتب الوجود أو في مراتب بطون الإنسان وحاجاته الواقعية، هذا يكون في إزاء القاعدة الأولى، وهو قول الغزالي: والذي تتكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تَبَعاً، وأمر الضعيف بالعكس؛ إذ يطلب الحقائق من

الألفاظ[٢٠].

وفي إزاء القاعدة الثانية يعتقد العارف بأنّ الشارع يمكن أن يقصد من لفظ واحدٍ كلّ ما يمكن استنباطه من اللفظ، وهو قول ابن عربي: إن ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحقّ بما نطقت به إنما جاءت في العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ[٢١].

والعارف بعد القيام بهذه الخطوة قد ادّعى، في قوالب عباراتٍ قاصرة، الخصوصيّةَ في توظيف هذا المنهج الجديد لاستنباط الأحكام الأخلاقيّة والعرفانيّة، وفهم النصوص الدينيّة بواسطتها. ويجب قبول أن أكثر العرفاء والصوفيّة قد قصّروا في أداء مرادهم، فبَدَل أن يستخدموا آلياتٍ عقلائية وعقلانية، وتعابير علمية ورصينة، تراهم يستخدمون العبارات الساقطة والخطابية، التي لا يمكن قبولها في أوساط العلم والبحث والنقد والاقتراح، بل يجب أن تبيِّن للناس ما هي الخصوصيات والمزايا الكامنة في هذا المنهج، دون غيره. وقد أشار صدر الدين الشيرازي إلى هذه المشكلة الأساسية التي طالما عانى منها الصوفية والعرفاء عموماً تقريباً، بقوله: إنهم؛ لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات، وعدم تمرُّنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية، رُبَما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم، أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين؛ لاشتغالهم بما هوى لهم من ذلك، ولهذا قلّ من عباراتهم ما خلَتْ عن مواضع النقوض والإيرادات، ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلاّ لَمَنْ وقف على مقاصدهم[٢٢].

إذا أردنا مقاربة كلامهم ـ مع صرف النظر عن أننا نوافقهم فعلاً ـ نقوم بالتفريق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، فنقول: إنّ هناك عمليتين يقوم بهما الأصولي والفقيه: **أولاهما**: يقوم بتدشين وتنقيح القاعدة الفقهية ليقدِّمها إلى المكلَّف حتّى يستعين بها ليفهم أسرة الأحكام الجزئية التي تعترض سبيله، نحو: أصالة الطهارة التي تعيننا على فهم الطاهر الموضعي عن غير الطاهر حين الشكّ والحيرة. **ثانيتهما**: يقوم، إضافةً إلى العملية الأولى، بتأسيس وتمهيد القواعد الأصولية، لكنه لا يقدِّمها للمكلَّف، بل ليوظِّفها هو نفسه حين الاستنباط والاجتهاد.

هنا يجب أن نسأل: لماذا يقدم للمكلّف قاعدةً، ويُمسك أخرى؟! أليست القاعدة قاعدةً فقط؟! فالأصولي التفت إلى ميزةٍ يختصّ بها النوع الثاني من القواعد، فيما أنهم وجدوا النوع الأول من القواعد سهل التناول والاستيعاب وسهل التطبيق أيضاً، فلا نحتاج مع هذه القواعد، حَسْب الفرض، إلى خبرةٍ ووَعْي فقهيّ متفوّق.

وقد سمّوا العملية التي يقوم بها الفقيه من خلال القاعدة الأصولية بالاجتهاد والاستنباط، ، فيما سمّوا العملية التي يقوم بها الفقيه أو غيره من المقلّدين من خلال القاعدة الفقهية بالتطبيق(٢٣). والباقر الصدر فرَّق بينهما عن طريق التمييز بين الحكم الكلّي والحكم الجزئي(٢٤).

فكلام العرفاء يشبه هذا الكلام، وهو أن القواعد الشهودية متعالية، وليست في متناول عامّة الناس، فشأنها شأن سائر القواعد الأصولية. فإذا كانت هذه القواعد الأصولية عموميةً وقابلةً للفهم لدى سائر الناس لِمَ يستخلصها الأصوليّون، دون غيرهم من العلماء والمتخصّصين؟

إن قول العرفاء: إنّ فهم هذا المنهج للخواصّ، أو مختصٌّ بفريقٍ دون فريقٍ، يشبه ادّعاء الأصوليين في التفريق بين القاعدتين. نعم، في عباراتهم طعنٌ وكلمات جارحة وتعييب وانتقاص ومحاولةُ حطٍّ من منزلة المناهج العقلائية والعقلانية في مقابل المنهج الذوقي، الشيء الذي لا نوافقهم عليه.

فهذا الذي سمّيناه تحت هذا العنوان بتعدُّد الأعراف، وعدم انحصارها في عُرْف واحدٍ؛ فإن سنخ القواعد الفقهية تعبر عن عُرْفٍ معيَّن، وكذلك القواعد الأصولية هي أيضا تعبِّر عن عُرْفٍ آخر رُبَما يكون أعلى مستوىً من العُرْف السابق، وهكذا أتى العارف وادّعى لنفسه عُرْفاً آخر، هو فوق العُرْف المعهود والمعروف لدى أكثر الناس.

والإشكالية التي سجّلت على العارف والصوفي هنا هي أن هذا النحو من الاستنباط ليس عقلائيّاً، ولا يمكن ضبطه تحت قواعد ومعايير بحيث يفهم ويوظّف. وهو إشكالٌ وجيهٌ إلى حدٍّ ما، وخصوصاً إذا التفتنا إلى العُرْف الحاكم لدى أكثر الناس، ويجب على العارف أن يحترمه ويأخذه بجِدّ. هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى يمكن القول: إن المستشكل قد غفل، في الواقع، عن هواجس

العارف، وعن الفضاء الخاصّ الذي يحوم فيه؛ فإنه يشبه فضاء الوجوديين اليوم في مقابل التحليليين. فالتحليلي يصرّ على ضرورة إحكام العقلانية المَحْضَة التي أساسها الحسّ والتجربة في الحقيقة؛ فيما يؤكِّد الوجودي على أن الإنسان ليس عنصراً عقلانيّا مَحْضاً، حتّى نقدِّم الجهة العقلانية على سائر أبعاده؛ فالإنسان يعرف الجمال، ويحكم على الشيء الجميل بأنه جميلٌ، من دون حاجةٍ في ذلك إلى قانونٍ مدوَّن، أو قواعد كلّية يحفظها. وعليه يجب تفهُّم هواجس العارف، فهو في صدد إبداع عصرٍ جديد، حتّى يتمّ من خلاله إعادة قراءة النصّ والواقع والوجود. نعم، هناك سؤالٌ آخر، وهو أكثر جدّيةً من الأوّل، حَسْب تقديري، هو: هل يبغي العارف أن يلغي ببحثه ضرورة المباحث الأخرى، من أصولٍ وفقه وفلسفة وكلام، أم لا؟

هذا سؤالٌ لا يمكن الجَزْم بالنسبة إليه لطرفٍ دون طرفٍ. يجب القيام في ما يخصّه بالدراسات التاريخيّة وبالتحليلات الظاهراتيّة، مع ممارسة النقد البنّاء والموضوعيّ من خلال شرح المباني والأسس الفكريّة التي يعود إليها كلُّ عارفٍ؛ لنعرف في النهاية الموقف الذي يناسبه تجاه هذا السؤال.

والخلاصة التي تناسب هذا البحث هي: إنّ العارف رسم؛ لضرورةٍ قد اقتنع بها، هيكليةً جديدة للاستنباط وفهم النصّ، ثم طبّقها على بعض النصوص الدينيّة، وأنتج بواسطته مسائل وقضايا، إضافةً إلى ما لدى الفقهاء وعلماء الأخلاق. لكن الشيء الذي بقي في هذا البحث غامضاً، ولم نُرِدْ أن نجزم فيه، هو: هل أنه طرح هذه الهيكلية الجديدة بديلاً عن الهيكلية القديمة التي كان الأصوليون والفقهاء والفلاسفة والمتكلّمون عليها، أم طرحها مكمِّلةً لها؟

٢ـ ضرورة الاجتهاد في هذا المجال الفارغ: إنّ العارف تمسَّك بثلاثة أمور؛ للتأكيد على ضرورة منهجه وأسلوبه في فهم النصّ:

أوّلها: وجود نصوصٍ في الكتاب، أخلاقية وعقائدية، لم يجتهد فيها الفقيه ولا غيره؛ إمّا لأنها خارجة عن إطار اهتمامه بالدرجة الأولى؛ وإمّا أن منهجيته في البحث قاصرةٌ عن شمولها حقيقةً. وقد عبَّرنا عن هذه المسألة في البحث السابق بالفراغ النصّي. والأهمّ في هذا المقام هو أنه إذا لم يقُمْ باحثٌ بالاجتهاد في هذا الفراغ ستصبح

هذه المتون خارجةً عن التداول، كالمنسوخة، كما أشار العرفاء إلى ذلك في متفرّقات كتبهم.

ثانيها: حاجة الإنسان إلى هذا النوع من المباحث. فالإنسان يحتاج إلى الكمال، ولا يصل إلى الهدف المنشود بالأحكام الظاهرية فقط، فيحتاج إلى هذه الأحكام التي قد نقّح العارف قواعدها، ودوَّن الموضوعات المرتبطة بها، واستخرج لوازمها.

ثالثها: النصوص الدينية المرتبطة بالأخلاق ليست بديهيةً وواضحة من ناحية الدلالة، بحيث لا نحتاج إلى جهدٍ في فهمها. كما أنّها ليست قطعية الصدور، بحيث لا نحتاج إلى التأمُّل في أسنادها وفي مَدَيات دلالاتها. قد يدّعي بعض الناس أن النصوص الأخلاقية بمكانٍ من الوضوح، وبالتالي لا نحتاج فيها إلى بحثٍ ودراسة ونقد، أو يمكن التسامح فيها إلى درجةٍ ما، فيصبح الخلاف بينه وبين العارف اختلافاً مبنائيّاً.

٣ـ بيَّنوا الأصول والمناهج الاجتهادية، وطبّقوها في النصوص الأخلاقيّة: لو ادّعى العارف ضرورة منهجٍ جديد للاجتهاد في هذه النصوص المتروكة، من دون أصولٍ ضبطها ومناهج دوَّنها، لقلنا: إنّ هذا مجرّد ادّعاءٍ، ولا ينبغي الاعتناء به، لكنَّهم بيَّنوا لمنهجهم في الاستنباط أصولاً وطرائق يمكن التوسُّل بها إلى أعماق المعاني المستورة وراء حجاب هذه النصوص. ويكفي أن نثبت للقارئ تنظيرهم وتطبيقهم:

أـ التأويل على مستوى التنظير: تتلخّص عملية العرفاء على مستوى التنظير في الأمور الثلاثة التالية: **أوّلاً**: بيان كيفية الانتقال في التأويل. **ثانياً**: بيان مساحة قصد المرسل للكلام. وقد مرَّت الإشارة إليهما. **ثالثاً**: اختصاص هذا المنهج بالنصوص الأخلاقية والأهداف التربوية والسلوكية، دون الجوانب الظاهرية للنصّ، حيث بيَّن أكثر العرفاء، تصريحاً وإشارةً، أن المنهج التأويلي يتحدَّد في حدودٍ خاصّة، ولا يتخطّاها، ولا يشمل مجال الفقه مثلاً، ما يعني أن العارف لا يمكنه أن يمارس الاجتهاد الفقهي الذي يُراد به كشف الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية عن طريق التأويل، فكلّهم اتّفقوا على أن مَنْ لم يكن مجتهداً من العرفاء يجب أن يقلِّد المجتهدين[٢٥].

إذن حدود هذه النصوص تصبح من ناحية الحجّية واضحةً؛ فالتأويل حجّة في

النصوص الأخلاقية، وتدور حجّيته بين العارف المؤوّل وبين مَنْ يرى ضرورة السلوك، فالعارف كالمجتهد بالنسبة إلى مريده في السلوك وتهذيب النفس، فمن هذا الباب يكون الحكم التربوي الذي يصدره العارف ملزماً.

وهذا يكفي ليقال: إن العارف قدَّم تنظيراً عن التأويل، وعن منهجيته في فهم النصّ، وإنْ كان ناقصاً ومبهماً من نواحٍ، بالنسبة إلى التنظيرات التي يقوم بها العلماء في مجالاتهم اليوم. لكنّ الإنصاف يقضي قبول أنهم خطَوْا خطوةً أساسية في هذا السياق.

ب ـ التأويل على مستوى التطبيق: نعم، لم يكتفِ العارف بالتنظير، بل قام بدراسة النصوص من خلال هذا المنهج الذي ابتدعه، ليخرج من عالم المثال إلى عالم الواقع الأفكار المنهجة والمنظّرة، فقد قيل: إن الفيض الكاشاني قد وظّف هذا المنهج في تفسيره في الكثير من الموارد، كما فعل ذلك صدر الدين الشيرازي في تفسيره، والعلاّمة الطباطبائي في ميزانه، وذلك كلّه بعد تأثُّرهم بالغزالي، بل بعد تأثُّرهم بالعرفاء المؤلّفين في القرن الثالث والرابع.

وهناك أيضا مصادر كثيرة قد اقتنع العارف بأنها وليدة هذا المنهج الاستنباطي، ولا يحقّ لأيّ باحثٍ أن ينفي عنهم الاجتهاد إلاّ بعد ممارسة نفس الاجتهاد فيها.

والخلاصة التي نستطيع أن نأخذها من هذه المباحث هي: إن الاجتهاد العرفاني يكون في الموارد التالية:

الأوّل: كشف مصداقٍ جديد للفظ من الألفاظ الدينية: أي إن العارف إذا وصل إلى معنىً من المعاني عن طريق كشفٍ ومشاهدة مثلاً فإنه يمشي وراء النصّ الموافق للمعنى الذي قد توصَّل إليه. ولهذا المسلك، كما لا يخفى، مخاطر ومهدّدات، حيث إنّه يمكن أن يوقعه في مغبّة التفسير بالرأي، وتبرير كشفه بأيّ وسيلةٍ ممكنة، ولو بليّ عنق اللفظ والمفردات الدينيّة إلى حدّ الإفراط واللاعقلانية، كما وقع أحياناً.

وهذا نظير ما يحدث للمفسِّرين الذين يشتغلون بالتفسير العلمي، فيحاولون أحياناً تبرير الاكتشافات الجديدة عن طريق الآيات التي فيها إشاراتٌ ضئيلة إلى تلك

المطالب.

الثاني: إن المعنى المكشوف لدى العارف قد يشكّل موضوعاً جديداً، بحيث يجب أن يفكّر فيه العارف المؤوّل ليصل إلى نتيجةٍ؛ لأن هذا أيضاً من مصاديق الانتقال من المعنى إلى اللفظ، بمعنىً من المعاني. ويشبه هذا المورد القضايا المستحدثة والنوازل في مجال الفقه، التي يجب أن يقدِّم الفقيه بالنسبة إليها أجوبةً وحلولاً؛ إمّا من خلال الألفاظ؛ وإمّا من خلال القواعد.

الثالثة: يمكن للعارف أن يبرِّر المعنى المكشوف من خلال قواعد اتّخذت من نفس الألفاظ الدينية، وإنْ لم تكن مذكورةً بشكلٍ حرفي في النصوص والمتون المقدّسة، فيصدق أنه انتقل من المعنى إلى اللفظ، ولو كان الانتقال مع وسائط.

وقد تكلّم الغزالي عن هذه المسألة، وعن التأويل الذي يمكن قبوله والمرفوض منه أيضاً، في إحيائه، بشكلٍ مفصّل[٢٦]. يجب على كلّ مَنْ يريد تفنيد التأويل والانتقال من المعنى إلى اللفظ أن يحصي موارده مسبقاً، ثمّ يحاول الوقوف على المقصود منه في العرفان، ومن ثمّ يبطل ما يبطل أو يثبت ما يثبت، ولا يمكن القضاء على التأويل من دون هذه الممارسة العلمية.

عرض موقف الجابري حول إسلاميّة العرفان

إن بحث الجابري يقوم على مجموعةٍ من الركائز، منها: تعريفه لمفهوم العرفان. فمن خلال هذا التعريف يطلّ على تحليل بنية العرفان، ومكوِّناته، ومعطيات هذه الظاهرة الداخلية والتاريخية، ومن ثمّ يستنتج نتيجةً يراها ضروريّةً لا يشكّ فيها إلاّ المكابر المعاند. دعنا نستعرض الركائز واحدةً بعد الأخرى:

الركيزة الأولى: تعريف العرفان. يدّعي الجابري أنه يمكن تعريف العرفان بتعريفين: **الأوّل**: هو علمٌ بالحقائق عن طريق القلب. **الثاني**: هو علمٌ فوق العقل. وقد لخّصهما في العبارة التالية: قد ظهرت كلمة العرفان عند المتصوّفة الإسلاميين لتدلّ عندهم على نوعٍ أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة كشفٍ أو إلهام[٢٧].

الركيزة الثانية: لا تصلح النصوص الدينية منشأً للاجتهاد العرفاني: قد صرّح

الجابري بأن العارف لا يمارس الاجتهاد، وإن ما يمارسه ليس إلا تضمينٌ، وهو قوله: إن التأويل العرفاني للقرآني هو تضمينٌ، وليس استنباطاً، ولا إلهاماً، ولا كشفاً، تضمين ألفاظ القرآن أفكاراً مستقاةً من الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام(٢٨).

الركيزة الثالثة: الدليل الدافع إلى نفي الاجتهاد العرفاني: اكتشاف وجوه شبه بين التصوّف الإسلامي والاتجاه الهرمسي: قام الباحث الجليل بالحفر في تاريخ الآراء ليرى هل هناك ما يشبه التصوّف الإسلامي أم أنه ظاهرةٌ إسلامية مائة في المائة؟ وبعد الحفر والتنقيب وقف على مقولاتٍ زعم أنها تشبه التصوّف الإسلامي، وهو قوله: والواقع أنّ هذا التمييز بين البرهان، أو بين النظر العقلي، والعرفان أو طريق الإلهام والكشف قد عُرف قبل الإسلام بعدّة قرونٍ. ومن ذلك: ما يذكره بعض المصادر من أن «أمليخ» ـ من بلدة كالخيس: عنجز ـ، الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد، كان من أبرز الفلاسفة «المشرقيّين»، الذين ميَّزوا تمييزاً واضحاً بين المنهج الأرسطي والمنهج الهرمسي؛ فقد قال في كتابٍ موجَّه إلى تلميذٍ له: «إذا طرحت مسألة فلسفية فإننا سنحكم فيها لك وفق نهج هرمس، الذي استعمله أفلاطون وفيثاغورس في الماضي؛ لضبط فلسفتهما». ومعلومٌ أنّ أمليخ هذا كان من الفلاسفة الهرمسيين، الذين قاموا بدَوْرٍ كبير في صياغة الفلسفة الهرمسية، وكان معروفاً عند التراجمة والمؤلّفين العرب(٢٩).

الركيزة الرابعة: الجزم على المثلية والمطابقة: بعد الاطلاع على أحوال الهرمسيين يقفز الجابري قفزةً غير منطقيّةٍ، حَسْب تقديري، ليقول بالعينية والمثلية بين الظاهرتين، وذلك عن طريق تحليل بعض المفردات الواردة في كلَيْهما، وهو قوله في رؤيا هرمس: إن هذا النصّ الأساسي في الأبيات الهرمسية الغزيرة يضم أهمّ العناصر التي تشكّل ما يمكن أن نطلق عليه اسم البنية ـ الأمّ للمذاهب العرفانية، التي قلنا عنها قبل: إنّها تقوم على التعدُّد، إلى درجةٍ يصعب معها على الباحث أن يجد في صفوف العرفانيين «اثنين أو ثلاثة يقولون نفس الشيء عن نفس الموضوع». وهذا مفهومٌ؛ فالعرفان كما رأينا موقفٌ فرديّ، أو نقل تجربة فردية. ولكنْ، مع ذلك، فإن جميع

ما يقوله العرفانيون باختلاف مذاهبهم يمكن ردّه بصورةٍ أو بأخرى إلى فكرةٍ أو أكثر من الأفكار التي يتضمّنها هذا النصّ[٣٠].

من هنا يبدأ ليمارس نفس ما فعله البيروني، فيأخذ بعض المفاهيم الأساسية في التصوّف الإسلامي، ويقارنها بالمفاهيم الهرمسية، ويقول في مفهوم «عالم الذرّ» لدى العرفاء المسلمين، مثلاً: عالم الذرّ عند المتصوّفة الإسلاميين يجد مصدره في فكرة «القوى» التي تحمل في النصوص الهرمسية معاني تجعل منها نوعاً من المُثُل الأفلاطونيّة ذات الطبيعة الإلهيّة[٣١].

ويقول في مقامات ومنازل الصوفية: إن ما يقوله المتصوّفة الإسلاميون عن أحوالهم ومقاماتهم يجد مصدره في معراج العارف عبر السماوات السبع، حيث يترك في كلٍّ منها ما كان قد علق به منها يوم كان جزءاً من الإنسان السماوي عند هبوط هذا الأخير. وهناك نصوص هرمسية أخرى تجعل المقامات اثني عشر، على عدد بروج الأفلاك، وتخصّ كلّ مقامٍ بصفةٍ مذمومة من صفات النفس، تقابلها صفةٌ محمودة[٣٢].

إذا أردنا تلخيص ما أفاد الناقد يمكننا القول: إنه رصد مصدراً للظاهرة الصوفية عند الثقافات الأجنبية القديمة، فوجد بزعمه ما يشبهه، ثم حلَّل الكثير من مفرداتهما، فوجدها متشابهة أيضاً، ثمّ قطع بأنه لا يمكن أن يكون هذا الشبه من صنع المصادفة والقسر، بل لا بُدَّ أن يكون الصوفي المسلم قد تأثَّر، بل أخذ واقتبس، من دون شكٍّ، كلَّ ما لديه من الصوفي الهرمسي، إنْ صحّ التعبير. وهذه هي النتيجة التي يأخذها في العبارة التالية: إذا نحن جرَّدنا العرفان الشيعي الاثني عشري والإسماعيلي من مضمونه السياسي، وجرّدنا العرفان الصوفي من الشكل البياني الذي ارتداه، فإننا سنجد أنفسنا هنا وهناك أمام مادّةٍ معرفيّة تنتمي كلّها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام، والهرمسي منه خاصّةً[٣٣].

ويقول أيضاً في نسبة التصوّف والعرفان إلى الموروث الهرمسي: بإمكاننا أن نقرِّر أنه ما من فكرةٍ عرفانيّة يدّعي العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف، سواء بواسطة المجاهدات والرياضات أو بواسطة قراءة القرآن، إلاّ

ونجد لها أصلاً مباشراً أو غير مباشرٍ في الموروث العرفاني السابق على الإسلام. من هنا يصدق المثل القائل: لا جديد تحت الشمس مائة في المائة[٣٤].

ثمّ بعد هذه النتيجة الكلّية والمطلقة يأخذ نتيجةً خاصّة بالتأويل العرفاني وبالكشف بالإلهام: إن هذا يعني أن التأويل العرفاني للقرآن هو تضمينٌ، وليس استنباطاً، ولا إلهاماً، ولا كشفاً[٣٥].

وقد بيَّن مقصوده أيضاً من التضمين، المصطلح البلاغي، حيث قال: إن دعوى العرفانيين الإسلاميين استنباط معارفهم من القرآن، وأنهم إنما يستعملون في ذلك لغةً مقتبسة من لغة القرآن، إن دعوى العرفانيين الإسلاميين هذه غير صحيحةٍ في نظرنا. بل الصحيح، في رأينا، أنهم أخذوا كلَّ ذلك من الموروث العرفاني القديم، وألبسوها لباساً إسلاميّاً[٣٦].

نتائج الوجهة الجابرية

١ـ العرفان ظاهرةٌ تشبه الظاهرة الهرمسية. ووجوه الشبه بين الظاهرتين بمكانٍ من السعة والشمول، حتّى على مستوى المفردات والمصطلحات.

٢ـ هذه الوجوه، حَسْب قناعة الناقد، يمكن أن تبرِّر إمكان نسبة المتأخِّرة إلى المتقدِّمة، فتكون الثقافة الهرمسية هي المصدر الأوّل والأخير للتصوُّف الإسلامي، بكلّ منازعه وتلويناته.

٣ـ الصوفي لا يمارس الاستنباط والاجتهاد حيث يدّعي أنه يستنبط ويجتهد، بل يمارس التضمين، بمعنى أنه يأخذ من الهرمسي مفهوماً، ثمّ يبحث في النصوص الإسلامية ما يشابهه، فيحمله عليه؛ حتّى يوهم أنه ذو مصدرٍ إسلاميّ.

فنحن كما أشرنا في مدخل البحث نستهدف هذه النتيجة الأخيرة بالدرجة الأولى، وقد يترتَّب على ذلك نفي النتيجتين السابقتين.

وقفاتٌ مع الإشكالية الجابرية

سنغضّ الطرف عن بعض الإشكاليات التي سجّلها بعض المحقّقين على

الأطروحة الجابرية نحو العرفان، صارفين النظر عن أننا نوافقهم عليها أم لا، كإشكالية علي حرب على أنه تمسّك بالتشابه لإثبات الاقتباس، في الوقت الذي نفى إمكان الوصول إلى الحقيقة عن طريق التشابه؛ أو إشكالية الطرابيسي، في كون الجابري قد اقتبس كلّ معلوماته من بعض الباحثين الغربيين، تقليداً من دون وَعْيٍ كافٍ، ولا تحقيقٍ لازم على مدى صحّتها أو عدم صحتها، وأيضاً دون تأكيدٍ على الاتجاهات المتباينة فيها، ونكتفي بالإشارة إلى عدّة إشكاليات تتناسب مع شكل هذه الدراسة الموجزة:

الأولى: الخلط بين التأثُّر والاستيراد: إن الحجم الواقعي لشواهد الجابري وأدلته هو تأثُّر العرفان بالثقافة الهرمسية، وليس استيراده منها. وهو الأمر الذي قد أكَّد عليه نقّاد العرفان القدامى.

إن التصوّف كان يشكّل في صدر ولادته وفي باكورته، وقتئذٍ، بِدْعةً مزعجةً لأكثر الفقهاء والمتكلّمين، وبالتالي فإنهم قد انتقدوه من كلّ صَوْبٍ، ومن كلّ زاويةٍ، ولم يلتفتوا إلى إشكالية الاستيراد. لو كان بيدهم مثل هذه الإشكالية لأكَّدوا عليها، وأصرّوا كلّ الإصرار على أجنبيّة أصل الصوفيّة عن الإسلام وعن متونه المعتبرة. ومن هذا الباب أخمِّن أن رجلنا الناقد الماهر والموقَّر قد خلط بين التأثُّر والاستيراد. وهذا منّا ليس إلاّ مجرّد ظنٍّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

وما نريد أن نقوله هنا هو أن الجابري كان يجب عليه أن يستنتج التأثُّر، وليس الاستيراد؛ لأن شواهده لا تسمح له أكثر من ذلك. فإذا أراد النتيجة الثانية يجب أن يحفر أكثر؛ حتّى يزوِّدنا بشواهد ومعطيات أقوى.

الثانية: ترجيح الظنّ المقرون بالقرائن على الظنّ الخالي منها أمرٌ عقلائيّ: إنّ أطروحة الجابري تتنافى مع الكثير من الأطروحات، مثل: أطروحات ابن تيمية وعبد الرحمن بدوي والكثير من الباحثين؛ فإن من هؤلاء مَنْ يعيد الظاهرة إلى أهل الصفّة، ومنهم مَنْ يعيدها إلى الصوفة الغوث بن مرّ، ومنهم مَنْ يقول: إنّها تعود إلى أحوال بعض البصريين العاطفيين.

وما قدَّمه بعض هؤلاء من شواهد أقوى، حَسْب تقديرنا، من شواهد الناقد

المحترم. وكلُّهم قد توصَّلوا في نهاية بحثهم إلى تأثُّر التصوّف بالثقافات الأخرى، وليس إلى الاستيراد؛ لأن أكثرهم قد التفتوا إلى معطياتٍ تاريخية تفيد اطمئناناً أو ظنّاً يمكن الركون إليه عقلائياً، من دون حَرَجٍ عقلانيّ، وهو كون الصوفية من المسلمين، وكونهم مرتبطين بسيرة الرسول صلى الله عليه وآله وبسِيَر الصحابة والتابعين، وكون الصوفية في الرعيل الأوّل، إضافةً إلى ذلك من أهل الحديث والرواية.

وهذه الشواهد تنقض الأطروحة الجابرية؛ فإنها لم تزوِّدنا بقرائن وشواهد تطال هذه من حيث القوة والمتانة؛ لأنه قد استند إلى معطىً تاريخيّ ضعيفٍ، أقصى ما يدلّ عليه هو التشابه بين الثقافتين، كما قد أشار إلى ذلك علي حرب، وإنْ أورثت أطروحته ـ هي الأخيرة ـ في الواقع ظنّاً، وأثارت شبهةً.

ولو أراد الجابري مراعاة الموضوعيّة والمنهجيّة في بحثه لأخضع هذه الأطروحات للبحث والتحليل والنقد؛ ليعرف القارئ له في النهاية أنه يأخذ بهذا الطرف أو بذاك. وعدم طيّ هذه الخطوات يلقي في روعنا التشكيك والترديد في قيمة بحثه العلمية.

نعم، نريد أن نشير، كما أشرنا إلى ذلك مسبقاً، إلى أن القارئ للجابري لا يصل أو لا ينبغي أن يصل مع مقدّماته وتحليلاته إلى نتيجةٍ قطعية وجزمية، ما لم يخُضْ هو بنفسه مع هذه الأطروحات بحثاً ونقاشاً، ويقدِّم إلينا أدلةً وشواهد في إبطالها، إضافةً إلى الشواهد التي قدَّمها الجابري، حَسْب زعمه، لإثبات أنّ العرفان منهجاً ومحتوىً مقتبسٌ من الهرمسية، وليس له في النصوص الدينية عينٌ ولا أثرٌ.

الثالثة: ضرورة اتّخاذ موقفٍ حاسم تجاه النصوص الدينية الأخلاقية: إن الجابري يجب أن يتَّخذ موقفاً معلوماً بالنسبة إلى النصوص الدينية، الأخلاقية والعرفانيّة منها، التي يستند إليها العرفاء والصوفية في تبرير قضاياهم، فلا يعقل أن يصف كلّ التراث الإسلامي، بما فيه النصوص الأخلاقية، بالعقلانية والمعقولية، فيما يحسب كلّ المنظومة العرفانية من مصاديق اللاعقلانية والهرمسية.

ولعلّه يمكن استخراج ما رمزنا إليه من كلام علي حرب، حيث يعترض على كلام الجابري، ويقول: اللامعقول يتمثَّل أيضاً في الخطاب الديني وفي الخطاب العرفاني سواءً بسواءٍ؛ إذ كلاهما وجهان لعملةٍ معرفية واحدة، من حيث جانبهما

الغيبي اللاهوتي أو الماورائي... إذا كان للوحي معقوليته فللعرفان أيضاً، وفي المقابل إذا كان للعرفان لا معقوليته فللوحي أيضاً لا معقوليته، فما يصدق على أحدهما يصدق أيضاً على الآخر[٣٧].

نعم، يمكننا هنا أن نجيب، نيابةً عن الجابري، بادّعاء التحميل والإسقاط، أي لو أننا قرأنا النصوص المذكورة، من دون إسقاط المفاهيم والمصطلحات التي نحتتها الصوفية والعرفاء وأسقطوها عليها، لرأيناها في صورةٍ أخرى وفي لباسٍ آخر، فالمشكلة تعود إلى أننا نقرأها إما دائماً أو عادةً بواسطة المصطلحات التي أسقطها العرفاء عليها.

وهذا يمكن الموافقة عليه بصورة قضيّةٍ جزئيّة، حيث إننا نشاهد فريقاً من العرفاء والمحقّقين يفرط في نحت المصطلح، وفي إسقاطه على كافّة تحليلاته، كما نشاهد مثل ذلك عند جميع المجتهدين في كلّ المجالات أحياناً، وهو عين إشكالية الأخباريين على الأصوليين، من أنه يجب قراءة النصوص الدينية عَفْواً من دون كلفة المصطلحات والمواضعات التي ما أنزل الله بها من سلطانٍ. أما مشكلتنا مع الجابري هنا فتعود إلى نفيه الاجتهاد العرفاني بصورةٍ كلّية ومطلقة، بحيث يبقى العارف دائماً يحوم في ورطة الإسقاط والتطبيق والتضمين.

ومضافاً إلى ذلك، نلاحظ بكلّ وضوحٍ مشابهة بين المتن الهرمسي الذي تشبَّث به الجابري وبين هذه النصوص الدينيّة الأخلاقيّة، بحيث ينبغي الجَزْم هنا أيضاً بأن هذه النصوص هي أيضاً، وفق القراءة الجابرية للعرفان، نصوصٌ مقتبسة من الثقافة الهرمسية!

الرابعة: إهمال زوايا البحث المؤثّرة في الاستنتاجات: إن المحقّق المحترم قد غفل عن دراسة المتن الهرمسي المستند، الذي على أساسه نفى إسلامية التصوّف والعرفان، أعني رؤيا هرمس. فما هو الدليل على صحّة هذا المتن؟! ولعلّه من صنع خيال بعض الناس! فما هي مصادره؟! وما هي النسخ الأساسية التي اقتبس منها هذا المتن؟! مَنْ ترجم هذا المتن من لغته الأولى إلى هذه اللغات المتداولة اليوم؟!

الخامسة: احتمال أن الجابري قد أسقط المفاهيم الصوفيّة على المتن الهرمسي:

إن ثمّة قضيةً ضرورية، هي أن الكثير من المترجمين قد يتأثّرون ببيئتهم، وينطلقون منها لشرح ما يسمعونه من الثقافات الأخرى. ويمكن ذكر مثالٍ قد التفت إليه بعض مؤرِّخي الفلسفة؛ فإن بعض المترجمين لفلسفة أرسطو قد زعم المحرّك الأوّل مساوياً لمفهوم «الله» في المنظومة الإسلامية، فيما أن أرسطو لا يرى أن هناك خالقاً لعالم المادّة حتّى يساوي هذا ذاك.

والمترجم لذلك المتن، لو ثبت متنٌ، الذي يشكّل «رؤيا هرمس» قد يكون متأثّراً بثقافته، وانطلاقاً منها يقوم بترجمة المتن المذكور. وكما يقول الكثير من قرّاء الفلسفة اليوم: إن قراءتنا لأرسطو تمّتْ من خلال الذهنية الإسلامية التي اكتسبناها، فحمّلنا وأسقطنا على نصوص أرسطو مفاهيم وتصوّراتٍ من صنع بيئتنا وأحوالنا الزمكانية.

وهو نفس ما حدث مع بعض الشرّاح والمترجمين؛ فإنهم بعد خروجهم من رحم ثقافةٍ خاصّة يقومون بترجمة المتون الأجنبية وفق هذه الثقافة، وهو أمرٌ لا يخلو من تعقيدٍ، لكنّ علماء التفسير والهرمنوطيقية، وخصوصاً الاتّجاه الفلسفيّ منها، لدى هايدغر، وغادمر، قد أكّدوا على دَوْر الثقافة والبيئة في فهم الخطابات وكلام الآخرين. والمُنْصِف أيضاً يذعن بهذه الحقيقة.

نحن لا ندّعي وقوع مثل هذا الأمر عند مفسِّري المتن الهرمسي الذي اعتمده الجابري، قَهْراً وبالضرورة، لكننا لا نستبعد بالضرورة وقهراً أيضاً وقوع الجابري في ورطة التطبيق والإسقاط والتضمين، فيحدث عكس ما أراده الجابري، أي إنّه بَدَل أن يثبت لنا تأثُّر العرفان بالفكر الهرمسي قد انطلق من أُنْسه بالمصطلحات العرفانية وتأثُّره به في شرح هذا المتن المنسوب إلى الهرمس. لكن يجب الإحاطة بقرائن المتن وبأحواله، بعد إحراز صدوره، قبل الغَوْص في فروع هذه المسألة.

فالقضية تشبه قضية الضفدع الذي كان يعيش في البحر، ويوماً من الأيام وصلته سمكةٌ من البحر، فدار حوارٌ بينهما، فحدَّثته السمكة عن سعة البحر ومساحته، لكنّ الضفدع المسكين عجز، حتّى الساعة، عن تخيُّل مصداقٍ للسعة والمساحة تطال مساحة الحوض؛ وذلك لكون المرء ابن بيئته، أو ابن ثقافته وتصوُّراته

الأوّلية، حَسْب تعبير بعض الهرمنوطيقيين.

السادسة: الغفلة عن دراسة مستندات العرفاء القرآنيّة والروائية: كان يجب على المحقِّق والناقد الموقَّر أن يدرس الروايات والآيات التي تمسَّك بها العرفاء، وأسندوا موضوعاتهم ومسائلهم إليها، من الناحيتين السندية والدلالية، فلا نصل إلى نتيجةٍ قطعية في هذا المجال ما لم نُلْقِ نظرةً، ولو خاطفةً، إلى الآيات والروايات المعنية، ولا يمكن سلب صفة الاجتهاد والاستنباط عن ممارسات العرفاء، كما فعل الجابري، من دون إلقاء نظرةٍ إلى هذه الروايات.

نتائج البحث

توصَّلنا بعد هذه الجولة السريعة في ذكر الاجتهاد العرفاني، وفي عرض الموقف الجابري بالنسبة إلى هذا النحو من الاجتهاد، إلى النتائج التالية:

الأولى: إن ضرورة المحافظة على جميع النصوص الدينية، والاهتمام بجميع الأبعاد الإنسانية والوجودية، هي التي دفعت العرفاء والصوفية نحو التفكير في إبداع وتدشين منهجيةٍ جديدة يعيدون بها قراءة النصّ والوجود والواقع.

الثانية: إنّ الإشكالية التي طرحها المحقِّق المحترم ـ كون التصوّف الإسلامي مقتبساً من الثقافة الهرمسية ـ تستبطن إشكاليةً أخرى، تجرّنا إلى ضرورة فتح ملفٍّ آخر، هو ضرورة التثبُّت من إسلامية بعض النصوص الدينية، سواء كانت آيةً قرآنية أو سنّةً ثابتة وقاطعة، تلك النصوص التي تحمل طابعاً معنويّاً، أخلاقياً كان أو عرفانياً، لنرى هل هي مقتبسةٌ أيضاً من الهرمسية أم لا؟

الثالثة: نوافق الجابري في أن العارف لم يقُمْ بالتنظير الوافي والكافي بالنسبة إلى منهجه في التأويل؛ لذلك قد تترتَّب على مناهجهم النسبية والفوضوية، لكننا لا نوافقه في نفي التنظير من قِبَل العارف بصورةٍ مطلقة، وفي ممارسته الاجتهاد، ولو بصورةٍ فوضويّة أحياناً.

الرابعة: لم تتمّ على المتن الهرمسي الذي نقله الجابري من المصادر الغربية الدراسةُ اللازمة من الناحيتين السندية والدلالية، ويجب القيام بهذه الأعمال قبل

الانتقال عن طريق وجوه الشبه بين الثقافتين للقول بأن الثانية نشأت بالضرورة وقهراً عن الأولى.

الخامسة: إن المحقّق الغالي لم يصبح في الطرف المقابل للعرفاء فقط، بل أصبح في مقابل بعض نقّاد العرفاء، كأهل الحديث مثلاً، الذين ادَّعوا إمكان الكشف والشهود؛ استناداً إلى بعض النصوص الدينية الثابتة من وجهة نظرهم بالضرورة. فيجب على الجابري أو على الناصر لرأيه أن يدلي برأيه بالنسبة إلى هذه النصوص.

السادسة: قد يقال: إن المحقّق المحترم لم يسلم من إسقاطٍ وتضمين، بمعنى أنه قد أسقط بعض المصطلحات الصوفية على المتن الهرمسي الذي اعتمده في ادّعاء المماثلة بين الثقافتين، فأدى ذلك إلى مناقضة نفسه.

السابعة: أبرز هذه النتائج التي أردْتُ التأكيد عليه هو أننا لم نُبْطِل إشكاليّة الجابري بالضرورة المنطقيّة، بل بدَّلناها إلى شكٍّ، وأربكنا منهجه في نقد التصوّف والعرفان، حيث إنه غفل عن كثيرٍ من الأمور التي كان يجب عليه كباحثٍ ذي فكرٍ مُمنْهَج أن يقوم بها، ولم يُشِرْ حتّى إلى شيءٍ منها، وهذا سيلزم الناصر لآرائه، لو كان منصفاً وباحثاً متعهّداً بالموضوعية والإنصاف، أن يخوض ـ قبل الجَزْم بنتائج محقَّقة ـ هذه المعارك الفكرية.

الهوامش

(١) بنية العقل العربي، ط ٢٠١٣م.

(٢) داوود القيصري، شرح فصوص الحكم ١: ١٠٥٢.

(٣) التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي: ٣٩.

(٤) بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي: ٤١.

(٥) الفتوحات المكّية ٧: ٤٦٢.

(٦) اللمع في التصوّف: ١١ ـ ١٢.

(٧) التعرّف: ٩٧.

(٨) راجع: الإحياء ٣: ٣٢ ـ ٣٦.

(٩) راجع: المحجة البيضاء ٣: ٣١ ـ ٣٦.

(١٠) انظر على سبيل المثال: تلبيس إبليس: ١٧٨ ـ ١٧٩.

(١١) مقدّمة ابن خلدون ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(١٢) المصدر السابق: ٢٢٣.

(١٣) راجع: الفتاوى الكبرى ٢٠: ٤٢ ـ ٤٧، نقلاً عن: كتاب موقف ابن تيمية من التصوّف ١: ٣٤٩ ـ ٣٥٥.

(١٤) المستصفى ٢: ٣٥.

(١٥) مبادئ الوصول: ٢٤٣.

(١٦) أبو السراج الطوسي، اللمع: ٣١.

(١٧) حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٥: ١٩.

(١٨) انظر على سبيل المثال: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام: ٣٣٨.

(١٩) راجع: الإمام الخميني، تعليقاتٌ على شرح الفصوص ومصباح الأنس: ٢٠١.

(٢٠) الغزالي، مشكاة الأنوار: ٦٥.

(٢١) شرح فصوص الحكم ١: ٤١٠، ٤١١.

(٢٢) الشيرازي، الأسفار ٦: ٢٨٤.

(٢٣) راجع: المظفَّر، أصول الفقه ١: ٩.

(٢٤) راجع: الحلقة الثالثة: ١٥ ـ ١٦.

(٢٥) انظر على سبيل المثال: اللمع: ١٦؛ والتعرُّف: ٩٥؛ ولبّ اللباب: ١٦.

(٢٦) انظر الإحياء ١: ٣١ ـ ٣٨.

(٢٧) بنية العقل العربي: ٢٥١.

(٢٨) المصدر السابق: ٣٧٢.

(٢٩) المصدر السابق: ٢٥٢.

(٣٠) المصدر السابق: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٣١) المصدر السابق: ٢٦٩.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر السابق: ٣٧٢.

(٣٤) المصدر السابق: ٣٧٣.

(٣٥) المصدر السابق: ٣٧٢.

(٣٦) المصدر السابق: ٣٧٤.

(٣٧) نقد النصّ: ١١٩ ـ ١٢٠.

الدين ولوازمه السياسية

في الفكر السياسي البراغماتي

د. رشيد ركابيان (*)

د. حسن علي ياري (**)

١. ماهية البراغماتية(١)

إن البراغماتية أو العملانية تعادل الـ «pragmatism» في اللغة الإنجليزية، وهي مأخوذةٌ من المفردة اليونانية «pragma»، بمعنى الفعل أو العمل(٢). تندرج البراغماتية في مقابل مفردة الـ «Intellectualism» أو المذهب الفكري والعقلاني(٣). إن البراغماتية عبارةٌ عن فلسفة أمريكية يتمّ وصفها بأنها فلسفةٌ تجريبية، وهي بحَسَب المصطلح: فلسفة تنظر إلى الأفعال والأعمال، بمعنى أن الأمور إذا كانت منتجةً، وتشتمل على مصلحةٍ، فهي أمورٌ حقيقية، وتستحقّ أن يستمرّ العمل في ضوئها. فهي نظرية تجعل من النفعية والجدوائية معياراً لصحّة القضايا، بمعنى أن القضية إنما تكون صحيحةً إذا كانت قابلةً للتطبيق، وكانت ناجعةً في حلّ المشاكل، وإنما تنظر إلى المنفعة العملية للسلوك والعمل، ولا تقيم قواعدها السلوكية عل معيار الحقّ والباطل أبداً.

كان (شارل ساندرز بيرس)(٤) هو أوّل مَنْ جاء بالنظرية البراغماتية. وعمل (وليم جيمس)(٥) على منحها الاعتبار، من خلال بيانها بشكلٍ واضح ودقيق. ثمّ جاء (جون ديوي)(٦) ليقيم فلسفته على أساسها. وخلاصة هذه الفلسفة هي أن الاختبار النهائي

(*) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم العلوم السياسيّة في جامعة السيّد البروجردي.

(**) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم المعارف الدينيّة في جامعة پيام نور في طهران.

لكلّ مفهوم، أو مساره الناجع والمفيد، رهنٌ بالعمل. ومن هنا تُعَدّ البراغماتية نتيجةً لتجديد البناء في الفلسفة[٧]. تؤكّد الفلسفة البراغماتية على التجربة، والتحقيق التجريبي، والحقيقة من حيث إنها تشتمل على نتائج مقنعة. إن التأكيد الرئيس لها إنما يقوم على الأسلوب والنظر، ولذلك فإن الفهم الأوّلي لها ليس نظاماً منسجماً ومنظماً. ومن هنا كان (جون ديوي) يؤثر استخدام مفردة الـ «instrumentalism» (الذرائعية)[٨]، بَدَلاً من البراغماتية[٩]. وقال الشاب البراغماتي الإيطالي (جيوفاني بابيني): إن البراغماتية تقع في منتصف نظرياتنا، مثل: مجاز في فندق تنفتح عليه الكثير من الأبواب[١٠]. ومن بين مشاهير هذه المدرسة: (جون ديوي)، و(فرديناند شيللر)[١١]، و(هانس فاينجر)[١٢]، حيث عمدوا إلى تقديم رؤى متعدِّدة للبراغماتية.

وقد ذهب (كابلستون) إلى اعتبار البراغماتية ثمرةً لجهود ثلاثة من مشاهير المفكّرين، وهم كلٌّ من: (شارل ساندرز بيرس)، و(وليم جيمس)، و(جون ديوي)[١٣]. وتواصلت الأفكار البراغماتية في القرن العشرين الميلادي تحت عنوان «النيوبراغماتية» [أو (البراغماتية الحديثة)]، على يد كلٍّ من: (ريتشارد رورتي)[١٤]، و(هيلاري بوتنام)[١٥]، و(دونالد ديفدسن)[١٦]، و(ستانلي فيش)[١٧] وآخرين. هناك اختلافان كبيران بين البراغماتية التقليدية والبراغماتية الجديدة، وهما:

الأوّل: الاختلاف بين الحديث عن «التجربة»، كما تحدَّث وليم جيمس وجون ديوي، وعن «اللغة»، كما تحدَّث ويلارد كواين[١٨] وهربرت ديفدسون.

الثاني: الاختلاف بين القول بوجود شيءٍ باسم «المنهج العلمي» الذي يرفع تطبيقه من احتمال صدق عقائد الفرد[١٩].

تختلف البراغماتية الجديدة عن البراغماتية القديمة ـ من وجهة نظر رورتي ـ من ناحيتين: **الأولى**: إن البراغماتية الجديدة أخذت تتحدّث عن اللغة، خلافاً للبراغماتية القديمة التي كانت تتحدَّث عن التجربة والذهن أو الوجدان؛ **والثانية**: إن البراغماتية الجديدة أخذت تشكّك في «المنهجية العلمية».

وقد ذهب رورتي إلى الاعتقاد بأن البراغماتية تنطوي على ثلاث خصائص، وهي:

١ـ ضدّ النزعة الذاتية.

٢ـ عدم الاختلاف الأبستيمولوجي بين الحقيقة المرتبطة بما يجب أن يكون والحقيقة المرتبطة بما هو كائنٌ.

٣ـ لا يوجد هناك أيّ إلزامٍ أو قيد غير القيود المرتبطة بالحوار، حيث تنشأ من ماهية الأشياء أو الذهن أو اللغة[٢٠].

٢ـ الأسس والخصائص المحورية للبراغماتية

إن البراغماتية في نظرتها إلى الوجود ترى في الإنسان كائناً اجتماعياً يستطيع من خلال التربية والتعليم الوصول إلى حقيقة الوجود المتمثّلة في التجربة غير الثابتة وغير المحدّدة. إن القائلين بالفلسفة البراغماتية لا يرَوْن الإنسان صاحب إرادةٍ حرّة، ويعملون على تصوير حرّية الإنسان في إطار الآمال والتمنّيات؛ إذ يقولون: إن الإنسان كلّما بسط سلطته على الطبيعة المحيطة به بواسطة العلم والتقنية تحقّقت آماله وتمنّياته بالحرّية. إن أصحاب هذه الفلسفة لم يقيموا آراءهم على أساس المفاهيم المقدّمة على التجربة، وإنما على التجربة الحيّة، ولذلك حيث تدور الأمور على محور التجربة، وحيث كان الإنسان جزءاً منها، فإن كلّ شخصٍ يحظى ـ بالنظر إلى قابليّاته ـ بفرصته في التكامل والوصول إلى الغاية. وفي هذه الرؤية، حيث يتمّ التركيز على مجرّد التجارب البشرية، لا يبقى هناك هامشٌ للكائنات المجرّدة وما فوق الطبيعية والعقلانية.

يمكن تسمية أهمّ أصل في الأنطولوجيا البراغماتية بـ «أصل التغيير»؛ إذ ليس هناك من وجهة نظرهم شخصٌ يسبح مرّتين في نهرٍ واحد. «تذهب السيدة (جوديث باتلر)[٢١] إلى الاعتقاد بأن أصحاب الفلسفة البراغماتية يعتبرون العالم تيّاراً متغيّراً وناقصاً ومتكثّراً وغير محدّد، وهو لا يتّفق مع رغبة الإنسان دائماً، ولا يوجد فيه شيءٌ ثابت، ولا يضمن التطوُّر. وعلى هذا الأساس؛ حيث يكون كلّ شيء في حالة تغيُّر، يكون العالم غير آمن، أو أنه ينطوي على حالةٍ مجهولة، وإن كلّ شيء يكون رَهْناً بالمستقبل، ويحمل غايته في ذاته. وهي تقول: إنهم يرَوْن أنْ لا وجود للحقيقة وراء

التجربة، وإن ما هو موجودٌ إنما يظهر بالتجربة»[٢٢].

إن أصحاب الفلسفة البراغماتية يواجهون عالماً واسعاً ومتعدّداً، بحيث لا يمكن إخضاعه للبحث والدراسة بجميع أبعاده مرّةً واحدة. ولذلك؛ حيث كان العالم عبارة عن تيّارٍ متغيّرٍ وناقص ومتعدّد وغير متعيّن، يجب دراسته بشكلٍ مخبري وتجريبي كما يبدو آخذاً في التوسّع والتحوّل. وكما يتّجه مسار وتحوّل الطبيعة يجب أن يكون فهمنا لها في حالة من التطوّر والنموّ والتحوّل أيضاً.

يرى ريتشارد رورتي أن البراغماتية تأتي كاستجابةٍ وتلبية للتشكيك الأبستيمولوجي للميتافيزيق الغربي[٢٣]. إن المذهب البراغماتي يعتبر المعرفة أساساً لإدراك الوجود، حيث يمكن الوصول إليه من خلال إصلاح التجارب. يذهب علماء هذا المذهب إلى الاعتقاد بقدرة الإنسان على فهم الحقائق، مع توضيح أن معرفتنا ـ بسبب التغيّر والتحوّل المستمرّ للعالم والإنسان في إطار النزعة العملانية ـ محدودة ونسبية أبداً، وأن الحقيقة المرتبطة بهذا المكان آنيّة ورَهْنٌ بواقع الفرد وحالته الراهنة. إن المعرفة في هذا النوع من الرؤية نتاجُ تعاطي الذهن مع المحيط والبيئة، ببيان أن الحقائق المنشودة لهم ستكون حقائق نسبية وغير مطلقة.

إن البراغماتية تشتمل على خصيصتين ومفهومين محوريين، يستوعبان في العادة جميع أفكارهم وذهنياتهم. إن هذين المفهومين عبارةٌ عن: «إنكار الحقيقة؛ ومناهضة العقل». فهؤلاء ينكرون فكرة اكتشاف الحقيقة المطلقة، سواء بواسطة التحليل المنطقي أو من خلال الكشف والشهود، وبَدَلاً من ذلك يميلون إلى المعرفة الحاصلة من طريق التجارب المعاشة، ويرَوْن أن الحقيقة نسبيةٌ، وينظرون إليها من زاويةٍ إنسوية. كما أنهم يعتبرون التفكير والنظر تابعاً للعمل، ويهاجمون النزعة العقلانية.

إن الفلاسفة البراغماتيين يتّخذون في الغالب موقفاً انتقادياً من الحقيقة. يرى ساندرز بيرس أن الملاك في حقيقة قضيّة ما هو عدم بطلانها عند التجربة، بشرط أن تكون قابلةً للتجربة. ويرى (بيرتراند راسل)[٢٤] أن جون ديوي من الناقدين للحقيقة، وقال في هذا الشأن: إن أهمّ وعمدة ما قام به ديوي هو انتقاده لمفهوم «الحقيقة»[٢٥]، وقد تمّ بيان هذا النقد في النظرية التي أطلق عليها مصطلح الـ «الذرائعية»[٢٦]. يرى

شيللر وديوي أن الحقيقة هي بالمعنى الموجود في العلم، ويقولان: إن معناهما لا يتجاوز هذا الأمر. كما ينفق جيمس الجانب الرئيس من اهتمامه على المسائل المتعلقة بالحقيقة. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأن الحقيقة تمثّل نوعاً من المصلحة والنفع. وهو يرى أن البراغماتية ترتبط بالأمور الواقعية والعينيّة، وتشاهد الحقيقة أثناء العمل بها في الموارد الخاصة، ويعمل على تعميمها. وبالنسبة له إن الحقيقة اسمٌ لطبقةٍ من جميع أنواع القِيَم المُعينة والمُجْدِية في التجربة، وإن التصوّرات إنما تصحّ حيث تستطيع مساعدتنا على إقامة العلاقات الطبيعية مع سائر أجزاء تجربتنا(٢٧). تذهب البراغماتية إلى الاعتقاد بأن الحقيقة في حالة تبلور، وهي في انتظار تحقُّق جزءٍ من كمالها في المستقبل(٢٨).

يذهب جيمس إلى الاعتقاد بأن جميع حقائقنا عبارةٌ عن عقائد بشأن «الواقعية»(٢٩)، وإن الواقعية في كلّ عقيدةٍ تعمل بوصفها شيئاً مستقلاً وغير مصنَّع. إن الواقعية بشكلٍ عامّ شيءٌ تضطرّ الحقائق إلى أخذها بنظر الاعتبار، ولذلك فإن فهم الإنسان للحقيقة رهنٌ بالارتباط القائم بين الذهن والواقعية، بمعنى أنها في نهاية المطاف رهنٌ بالنتيجة النافعة للأمور والأشياء. إن الحقيقة تربط نفسها بالحقيقة السابقة عليها، وتعمل على إصلاحها، كما يعمل مصطلحٌ على ربط نفسه بمصطلحٍ سابق، ويعمل قانونٌ على ربط نفسه بقانونٍ آخر، وإن القوانين واللغات هي ـ على كلّ حال ـ أشياء من صنع البشر.

كما يُعَدّ إنكار الحقيقة من مباني البراغماتية الجديدة لرورتي. وهو، على غرار جيمس وديوي، يذهب إلى نفي الحقيقة، ويقول: إن المخالفين يقولون: إن نظرية تناظر الصدق (الحقيقة) من الوضوح والبداهة بحيث إن السؤال عنها يمثّل مجرّد شَطَط، ونحن نقول: إن هذه النظرية غير مفهومة أصلاً، ولا تحتوي على أهمّية خاصة، وهي، قبل أن تكون نظريةً، ليست سوى شعرٍ أخذنا نتغنّى به على مدى قرون بشكلٍ ساذج ومغفّل(٣٠). إن رورتي، بَدَلاً من الحقيقة ـ التي تُعَدّ محور الفلسفة والأبستيمولوجيا الحديثة ـ، كان يقول بالاتفاق الذهني بين أفراد المجتمع الواحد. إن الواقعية ـ طبقاً للنموذج البراغماتي ـ ليست أمراً ثابتاً، بل هي تيّارٌ في حالةٍ متواصلة من

التغيير والتحوُّل. يرى المفكّرون البراغماتيون أن الفهم المتوفّر عن الحقيقة فهم «إنسوي»، بمعنى أن الإنسان هو الذي يصنع الحقيقة في كلّ زمانٍ، لا أن هناك حقيقةً مطلقة موجودة في جميع الأزمنة.

إن علماء هذه الفلسفة يميلون إلى المعرفة الحاصلة من التجارب البشرية، وفي المقابل يرفضون فكرة كشف الحقيقة المطلقة، سواء عبر الكشف والشهود أو من طريق التحليل المنطقي. يذهب البراغماتيون إلى الاعتقاد بأن الأفكار والعقائد أدوات لحلّ مشاكلنا، وأنها ما دامت تشتمل على أثرٍ نافع تكون صحيحةً وحقيقية، وإلاّ لن تكون حقيقيةً. وعليه يمكن لعقيدةٍ أن تكون نافعةً ومؤثِّرة لبعض الوقت، ومن هنا تكون حقيقيةً في الوقت الراهن. ولكنْ قد لا تنطوي ذات هذه العقيدة على نتائج مرضية، فتتحوَّل إلى نظريةٍ باطلة وخاطئة. وعليه لا تكون الحقيقة من وجهة نظر البراغماتيين ثابتةً ولا تقبل التغيير، بل إن جميع الأمور تابعةٌ للنتائج، وإن الحقيقة أمرٌ نسبي وتابعٌ للزمان والمكان. وعليه فإننا لن نستطيع بلوغ الحقيقة المطلقة أبداً، وهذا الأمر لا يتطابق مع التعاليم الدينية.

وفي خصوص المفهوم المحوري الثاني للبراغماتية، أي مناهضة النزعة العقلانية، هناك اتّفاقٌ من قِبل جميع المفكّرين البراغماتيين. وفي هذا الشأن يذهب رورتي إلى الاعتقاد بوجوب التخلّي عن العقل الساعي إلى الحقيقة ما فوق التاريخية وغير البشرية. إن البراغماتية تتناغم مع الكثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة، ومن ذلك أنها تنسجم ـ على سبيل المثال ـ مع أصالة التسمية؛ لاهتمامها الدائم بالأمور الخاصة؛ ومع النزعة النَّفْعية؛ بسبب تأكيدها على الجوانب العملية؛ ومع النَّزْعة الإيجابية؛ بسبب احتقارها للحلول اللفظية والأسئلة غير المجدية والتجارب الميتافيزيقية. إن جميع هذه الاتجاهات مخالفةٌ للعقل. وفي مقابل النزعة العقلانية ـ بوصفها مدّعى أو منهج ـ نجد البراغماتية مدجَّجة بالسلاح، وتنزع إلى المواجهة، ولكنها في الحدّ الأدنى لا تتوقَّع نتائج خاصّة في بداية الأمر. فالبراغماتية لا تتبنّى عقائد حتمية، ولا أصول اعتقادية خاصّة، وإنما تكتفي بتطبيق منهجيتها الخاصّة[٣١]. كما يذهب رورتي، من خلال الاتجاه المناهض للعقل، إلى الاعتقاد بوجوب التخلّي عن العقل الساعي وراء الحقيقة ما

وراء التاريخية وغير البشرية، ويرى أن مفهوم العقل البشري إنما يكون مقبولاً إذا تمّ مسح هذا التصوُّر القائل بأن العقل هو القوّة التي تسعى إلى اقتفاء أثر الحقيقة[٣٢].

٣. خلفيّات ظهور وتبلور البراغماتية

إن جوهر العملانية أمرٌ يتعلّق بشكلٍ خاصّ بالأمريكيين، فهي تعود بجذورها إلى ماضيهم وظروفهم الاجتماعية الخاصّة. لقد تبلورت البراغماتية في الواقع كنتيجةٍ للحروب الأهلية الأمريكية «بين الشمال والجنوب»[٣٣]، وقد ترك ذلك تأثيراً كبيراً على التفكير العقلي في هذه البقعة من العالم. وكان لمدى البراغماتية انعكاسات وتداعيات اجتماعية ومعنوية كبرى في الولايات المتّحدة الأمريكية في مرحلةٍ أطلق عليها (ماكس هربرت فيش) مصطلح الـ «المرحلة الكلاسيكية»، وتبدأ هذه المرحلة من نهاية الحرب الأهلية إلى بداية الحرب العالمية الثانية، وهذه متغيّرات لعبت دَوْراً محورياً في إيجادها. ويمكن بيان رؤوس أقلام هذه المتغيّرات على النحو التالي: تحوّل الولايات المتحدة إلى المرحلة الصناعية، وانتشار ظاهرة المدن، واستثمار المصادر الطبيعية، وتوسيع ودمج سكك الحديد وسائر المواصلات الأخرى، وغيرها، إلى الحدّ الذي قال معه (جون ديوي)، في مقالٍ له حول سيرته الذاتية: إنه قد تأثّر بالأشخاص والأحداث أكثر من تأثُّره بالكتب. وعلى هذا الأساس فإن المتغيِّرات التي تحقَّقت بواسطة العلم ليست مجرَّد متغيِّرات اجتماعية، بل كانت معنويةً، بحيث إن الدين التقليدي يتحدّى المفاهيم التقليدية للحياة الشخصية والأخلاقية[٣٤].

وكانت نظرية التكامل التي صدع بها دارْوِن من أكثر النظريات تأثيراً في هذا الشأن، حيث مهَّدت الأرضية لتبلور المدرسة البراغماتية، ودفعت بالجميع إلى اتّخاذ رؤية أحيائية بشأن الشعور الإنساني أيضاً. يبدأ البراغماتيون برؤيةٍ دارْوِينية من الإنسان بوصفه حيواناً ليس له من هَمٍّ سوى التأقلم مع بيئته التي يعيش فيها، فيبذل كلّ ما بوسعه من أجل صناعة الأدوات التي تمكِّنه أن يقاسي الحدّ الأدنى من الألم من أجل الحصول على الحدّ الأقصى من السعادة. وفي دائرة الصراع من أجل البقاء يجب القضاء على الضعيف. وهكذا الأمر بالنسبة إلى البراغماتية، فهي نظريّةٌ تقضي

بوجوب التخلّي عن الأفكار الضعيفة وغير العقلانية، التي لا تستطيع التطابق مع الواقع العملي، ولا يكون البقاء إلاّ للأفكار التي يمكن تطبيقها من الناحية العملية. ولذلك، كما تبلورت نظرية التكامل الداروينية على أساس «البقاء للأصلح»، فإن الفلسفة البراغماتية قد تبلورت على أساس التأثُّر بهذه النظرية. لقد كانت البراغماتية متأثِّرةً إلى حدٍّ ما بهذه الأجواء والأوضاع. وعلى هذا الأساس عمد (ساندر بيرس) إلى طرح مفهوم «المنهج المنطقي»، و(ويليام جيمز) مفهوم «التجربة»، و(جورج هربرت ميد)[٣٥] مفهوم «المثال»، و(جون ديوي) نظرية «الذكاء». وعلى هذا الأساس «كان لنظرية التكامل والمناهج الحديثة للاستدلال التأثير الأكبر على الفلسفة البراغماتية»[٣٦].

وبالالتفات إلى أن البراغماتيين ينكرون فكرة اكتشاف الحقيقة المطلقة ـ سواء من طريق التحليل المنطقي أو من طريق الكشف والشهود ـ فقد أدّى ذلك إلى أن تبدو الأفكار البراغماتية شديدة القرب من الأفكار السفسطائية في اليونان القديمة. وعلى هذا الأساس فإن البراغماتية بوصفها فلسفةً تجريبية تعود بجذورها إلى أفكار الفلاسفة الإغريق، من أمثال: (أبيقور)[٣٧]، والمفكّرين الجُدُد، من أمثال: (فرانسيس بيكون)[٣٨]، و(رينيه ديكارت)[٣٩]، و(إيمانوئيل كانت)[٤٠]، و(ديفد هيوم)[٤١]، و(جون ستيوارت ميل)[٤٢]، و(فريدريش هيجل)[٤٣]، و(كارل ماركس)[٤٤]، و(آرثور شوبنهاور)[٤٥]، وبعض الفلاسفة الآخرين. وكان لـ (فرانسيس بيكون) و(رينيه ديكارت) بعد عصر النهضة تأثيرٌ أكبر من غيرهما في الأفكار الحديثة. إن لبيكون مكانةً خاصّة في الردّ على الأفكار المثالية بشأن الحقيقة، وقد كان في طليعة التفكير البراغماتي في المرحلة الجديدة. وفي الأساس إن رؤية بيكون تتَّجه إلى العمل؛ إذ يرى أن النتائج العملية من أوثق الأدلة والمؤشّرات على اعتبار الفلسفات ومكانتها، ويرى للأعمال قيمةً كبيرة؛ لأنها توفّر أسباب الراحة والسعادة للإنسان في حياته[٤٦].

لقد أمكن لهذا النوع من التفكير أن يؤسِّس للتفكير البراغماتي. وقد أدّى ديكارت، من خلال طرح مسألة الوضوح والتمايز، إلى التشكيك الكانتي، ورؤية كانت للأشياء الخارجية، واستطاع أن يكون مؤثّراً في الفلسفة البراغماتية.

وفي ما يتعلّق بالجذور الفلسفية للبراغماتية تحدَّث مؤسِّسها (تشارلز بيرس) ـ ضمن إشارته إلى النمط الإنجليزي لأفكاره ـ قائلاً: إنه قد بلغ أعتاب الفلسفة بواسطة إيمانوئيل كانت. إن فلسفة كانت لا تمثِّل نقطة انطلاق البراغماتية فحَسْب، بل تمثِّل انطلاقةً لتيارات فلسفية أخرى أيضاً[٤٧]. إن البراغماتية ـ لا بوصفها منهجاً أو فلسفة، وإنما بوصفها قواعد تقوم على التجربة في مجال الأخلاق العملية ـ قد تمّ توظيفها من قبل إيمانوئيل كانت. إن الاهتمام بغاية الفعل في هذا النوع من القواعد أدّى بـ (كانت) إلى اعتبارها من الأمور البراغماتية[٤٨].

يذهب إيمانوئيل كانت إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع أن ندرك عالم الأشياء كما هي في واقعها، وفي حدّ نفسها؛ إذ لو أردنا أن ندركها ونفهمها وجب أن ندخلها في قوالبنا الذهنية. وعليه فإن عقلنا النظري لا يستطيع التعرُّف على العالم، وإن الذي نعرفه هو عالم تجربتنا. وبعد الضربات القاضية التي انهال بها كلٌّ من: (ديفد هيوم) و(إيمانوئيل كانت) على مقاتل الميتافيزيقا، وإعلان كانت عن إغلاق صفحة الميتافيزيقا، كان الوقت قد أزف لإعادة صياغة الفلسفة. وفي هذه الثورة الفلسفية لم تكن الفلسفة البراغماتية وحدها هي المنهج الفلسفي، بل كانت هناك الفلسفة الوجودية والفلسفة التحليلية، بوصفهما من الفلسفات الكبرى المعاصرة أيضاً. وقد أدرك أصحاب أصالة العمل أنه يمكن لنظريتهم أن تكون مُجْديةً في حلّ المسائل العقلية، والدفع بمسيرة الإنسان قُدُماً نحو الترقّي والازدهار. وبذلك يمكن اعتبار البراغماتية جزءاً من نقدٍ أوسع لنموذجٍ مقبول للحداثة، وردّة فعلٍ على الفلسفات العامة، التي لم تكن تولي اهتماماً بالحياة اليومية والمشاكل الجزئية والتفصيلية[٤٩].

إن جون لوك[٥٠] والفلاسفة من أصحاب النزعة التجريبية في إنجلترا أكثر قرباً من أصحاب النزعة العقلية إلى الفلسفة البراغماتية؛ لكونهم متّفقين في الأسلوب[٥١]. يعمد كلٌّ من: جون لوك وديفد هيوم[٥٢] إلى نقد الجوهر الروحي بطريقةٍ براغماتية؛ حيث يعمل جون لوك على بيان الهوية الشخصية على أساس قِيَمه البراغماتية بحَسَب التجربة، إذ يقول: لنفترض أن الله قد سلبنا شعورنا هل سوف يكون وضعنا أفضل؛ بسبب امتلاكنا للأصل النفساني؟ يرى جون لوك أن هويتنا الشخصية تشتمل بشكلٍ

حصريّ على خصائص لا يمكن تعريفها إلاّ من الناحية البراغماتية. وإن القول بأن هذه الهوية موجودةٌ حتّى في أصلٍ روحيّ غير هذه الواقعيات القابلة للتحقيق ليس سوى مجرّد وَهْمٍ وخيال غريب(٥٣).

كما كان هناك تأثيرٌ لكلٍّ من: كارل ماركس وشوبنهاور في تبلور الفلسفة البراغماتية أيضاً؛ فإن ماركس يعتبر الأيديولوجيا والتفكير أداتين لتلبية الاحتياجات الأوّلية، من قبيل: العمل والإنتاج، ويقترب من الآراء البراغماتية إلى حدٍّ كبير جدّاً. كما كان تعريف شوبنهاور للتفكير بوصفه أداةً مؤثّراً في التفكير البراغماتي. وإن ويليام جيمس كان في هذه النقطة الوريث الشرعي لشوبنهاور. وفي ما يتعلّق بالعلماء الآخرين، الذين تركوا تأثيرهم على البراغماتية، يمكن الإشارة إلى النظرية التشكيكية لديفد هيوم، والرؤية النفعية لجون ستيوارت ميل، والقول بالتغيير الجَذْري للناس والأمثلة والأفكار في المسار التاريخي لهيجل، وفي نهاية المطاف نفي الحقيقة عند نيتشه(٥٤).

وقد نظر البروفيسور تشيلدز ـ من أساتذة جامعة كولومبيا ـ إلى العناصر والجذور البراغماتية من الزاوية الثقافية، ويرى أن الجذور الثقافية للبراغماتية عبارةٌ عن:

١ـ سعي المهاجرين الأوروبيين إلى بناء مجتمعٍ جديد مجرَّد من التاريخ، أو في الحدّ الأدنى مهملٍ للتاريخ المنصرم على المستوى الفردي.

٢ـ حركية الحياة الجماعية الأمريكية.

٣ـ الاهتمام بالمستقبل.

٤ـ رؤية المهاجرين بشأن الأشخاص والمعتقدات.

٥ـ الاعتقاد بالديمقراطية، والاهتمام بتأثير العلوم والتقنية في تحسين ظروف الحياة(٥٥).

تسعى الفلسفة البراغماتية إلى تقديم تفسيرٍ جامع لحياة الإنسان. وقد ظهرت هذه الفلسفة إلى الوجود في فترةٍ شهد فيها العالم ظهور العديد من المدارس المتعارضة، ومن ذلك ـ مثلاً ـ: العلم في مواجهة الدين، والفلسفة الوضعية(٥٦) في مقابل المذهب

الحسّي[٥٧]، والمدركات الشهودية في مقابل التجارب الحسّية. وقد جاءت هذه الحركة في سياق التوحيد بين جميع هذه المدارس والمذاهب الفلسفية. إن هذه الرؤية ضمن تأثيرها على مختلف نواحي الحياة الاجتماعية للغرب، ولا سيَّما الولايات المتحدة الأمريكية، كان لها تأثيراتٌ غيرُ قابلةٍ للإنكار في الآراء السياسية لسكّان تلك المناطق أحياناً.

٤. البراغماتية والنفعية[٥٨] والوجودية

يذهب المثاليون إلى الاعتقاد بأن الاتّفاق إنما ينتظم بشكلٍ صحيح، ويكون بالتالي عادلاً، إذا تمّ تنظيم المؤسّسات العامّة بحيث يحصل فيه المجتمع والأفراد على الحدّ الأقصى من السعادة. وإن مذهب المنفعة لا ينظر إلى أيّ معيار غير ارتفاع منسوب الرضا والسعادة في المجتمع. ولا يحدِّد لنا أحد الخيارات التي تعمل بأجمعها على زيادة هذا الرضا، وسبب ترجيحه على الخيارات الأخرى. وإن أصحاب المذهب النفعي لا يعترفون إلاّ بأصلٍ أخلاقيّ واحد، وهو أصل المنفعة، ويؤكّدون على أصلٍ أخلاقيّ واحد فقط. وإن شعارهم المحوري هو توفير أكبر مقدارٍ من النفع لأكبر عددٍ من أفراد المجتمع.

هناك في البراغماتية نوعٌ من الرؤية النفعية الإنجليزية، التي تمّ تقديمها من قِبَل ويليام جيمز وجون ديوي بوصفها رؤيةً شاملة وأساسية. إن أصحاب النظرة البراغماتية يعملون على إبراز النفعية سواء في دائرة الأفكار العقلانية أو المجالات العلمية، ويرَوْن أن هذه الرؤية تساعد الناس في مواجهة البيئة، وبالتالي حلّ المشاكل وبناء عالمٍ أفضل. يذهب جون ديوي إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن غضّ الطرف عن جميع الأبحاث التي لا تنطوي على فائدةٍ علمية، ومن الضروري أحياناً أن يقترن النظر مع العمل.

وفي ما يتعلّق بالمشتركات بين الوجودية والبراغماتية يمكن الإشارة إلى مخالفة الأبحاث الميتافيزيقية والدينية ومسائل من قبيل: الفصل بين الموضوع الخارجي والموضوع الذهني، والحقيقة والماهية، وانتشار الثقافة العلمانية في الحياة السياسية والاجتماعية. لقد كان البراغماتيون ـ على غرار العلماء الوجوديين ـ يخالفون سلطة

الدين والكنيسة. وفي ما يلي نشير إلى اتجاهات هذه المدارس الثلاثة في بعض العناصر.

جدول مقارن بين المدارس البراغماتية والوجودية والنفعية

المدارس	ماهية الإنسان والعالم	الماهية الدينية	الغاية	المحتوى	الاتجاه
البراغماتية	التجربة تمثّل جوهر معرفة الحقيقة والإنسان. ولا وجود لحقيقة واحدة، والحقيقة في حالة تغيُّر مستمر.	القيَم الدينية متغيّرةٌ ونسبية وشخصية، وتابعة للموقعية والمجتمع. وإنما تكون مقبولةً إذا اشتملت على منفعة للإنسان.	إصلاح وزيادة التجارب، وحلّ المشكلة من قِبَل الإنسان، بواسطة التعاطي بين البيئة والإنسان.	التجربة المباشرة من قِبَل الناس، والمسائل الراهنة، والتجارب الاجتماعية.	تقدُّمية وإصلاحية
الوجودية	يتولّى الناس إدارة شؤون حياتهم على أساس	القيَم الدينية والشخصية متغيّرةٌ ونسبيّة.	خدمة الإنسان، وتحصيل الوعي اللازم	ليست هناك أهمّية كبيرة للمحتوى.	تقدُّمية

	الاختيار، ويعملون على تحديد مصيرهم. ويجب أن يكون هذا الاختيار حرّاً واعياً		والصحيح عن ذواتنا.	وإنما الأهمّ هو التعلُّق ورؤية الفرد التي تحدِّد المحتوى. ومع ذلك يتمّ ترجيح الفنّ والأدب؛ لأنهما يؤكِّدان بشكلٍ أكثر على الانتخابات والتداعيات ونتائج الانتخابات الفردية.	
النفعية	المنفعة واللذة العابرة معيار عمل الأفراد.	السعادة واللذّة لا تحتاج إلى الإيمان بالله أو القوانين	توفير المقدار الأكبر من النفع لأكبر عددٍ من	رفع المشاكل الاجتماعية في الساحة السياسية.	الاعتبار بالنتائج

		الطبيعية في العالم. وإن العمل الأخلاقي القائم على أساس مقدار النفع أو الضرر يحرِّر المجتمع من الاعتقاد بالتعاليم الإلهية، أو الاتفاق على نظرية أخلاقية ميتافيزيقية.	أفراد المجتمع، والوصول إلى الحجم الأكبر من السعادة.		

٥. البراغماتية وفهم السياسة

إن السياسة في التفكير البراغماتي، بَدَلاً من النزعة الذهنية والمثالية، تجنح باهتمامها في الغالب نحو الأمور الواقعية والعملية. إن البراغماتية، بَدَلاً من البحث حول صوابية أو عدم صوابية سياسة الحكومة وآلياتها، تهتمّ بالنتائج العملية المترتِّبة عليها، وتأخذ عدم القطع واليقين أمراً مسلَّماً، وتقنع بالخوض في المسائل اليومية كما تبدو. ولذلك فإن الساسة الذين يتّبعون هذا الأسلوب يقدّمون الإمكانات العملية والمصالح

اليومية على معتقداتهم. إنهم لا يفصلون بين الفرد والمجتمع، ويرَوْن أن الأفراد في المجتمع إنما يتمّ تشكيلهم من قِبَل المجتمع نفسه، ولكنْ في الوقت نفسه فإن الإنسان المُبْدِع يعمل على صنع العمل الفردي والاجتماعي كما هو.

يذهب أصحاب الرؤية البراغماتية إلى القول بأنه قد تمَّتْ تجربة كافّة الأنظمة السياسية، ومن هنا فإنهم يرَوْن ضرورة وكفاية تجاربهم وتجارب الآخرين لاختيار نوع الأنظمة السياسية. يرى أصحاب هذه المدرسة أن النظام الديمقراطي هو النظام الوحيد الذي تتوفَّر فيه إمكانية التجربة من بين الأنظمة السياسية المتنوِّعة، وينطوي على نتائج أفضل بالقياس إلى سائر الأنظمة السياسية الأخرى. يذهب (ماكفرسون) إلى الاعتقاد بأن الديمقراطيات هي الأنظمة السياسية الوحيدة التي توفِّر الظروف لنموّ وتكامل الطاقات والمواهب الذاتية لجميع أفراد المجتمع بالتساوي[٥٩]. كما يذهب ريتشارد رورتي، من خلال الثناء على الديمقراطية، إلى الاعتقاد بأن قيمة الديمقراطية لا تكمن في إمكانية إثبات «صدقها» و«حقيقتها» أو أفضليّتها على سائر الأنظمة السياسية الأخرى. إن إثبات هذا الأمر ليس نظرياً، بل هو ناشئٌ من مجرّد التجربة العملية. يرى رورتي أن الحرّية هي الأصل المقدَّم، ويقول: إن الحرّية من النوع الموجود في الأنظمة الديمقراطية خير طريق لضمان الاتّحاد ونشر العدالة في المجتمع[٦٠].

هناك علاقةٌ وثيقة بين الديمقراطية والتربية والتعليم عند رورتي؛ إذ إن كلّ واحدٍ منهما يهدف إلى الازدهار والتقدُّم. ومن هنا فإن الإيمان بالديمقراطية يعني الإيمان بالتربية والتعليم. وعلى هذا الأساس إن الديمقراطية من وجهة نظره ليست أسلوب حكمٍ، وإنما هي أسلوب حياةٍ مشتركة، يكون فيها للتعاون والسعي المشترك كلمة الفصل. يرى رورتي أن واجب السياسة يكمن في توفير النفع الأكبر لأكثر عددٍ من الأفراد. وقد أثبتت تجربة الأنظمة الديمقراطية أنها ـ بالقياس إلى الأنظمة الأخرى ـ تشتمل على نسبةٍ أكبر من إرضاء عامّة الناس، وأن حجم الأضرار التي تصيبهم من قِبَل الحكومة فيها أقلّ من الأنظمة الاستبدادية والدكتاتورية. إن جون ديوي بدَوْره منظِّرٌ ديمقراطي، يدعو إلى مشاركة الجميع، ويعتقد بالأساليب الديمقراطية في جميع العلاقات الاجتماعية.

لقد قام جيمس، بالالتفات إلى اعتبار أن أساس الحقيقة يكمن في نفعها، «بالدفاع عن الديمقراطية. فهو يرى أن الفرد يمكنه أن يعتنق أيّ عقيدةٍ في إطار حلّ مشاكله، وأن الملاك الوحيد لكون تلك العقيدة حقيقيةً هو اشتمالها على النفع»[٦١]. وقد تحدَّث جون ديوي في بيان أهمّية الطريقة الديمقراطية قائلاً: «لقد أكّدت على أهمّية التحرُّر والتأثير والعقل المرتبط بالتجربة الشخصية في الطريقة الديمقراطية للحياة... وإنما يتمّ التأكيد على حرّية التعبير والمعتقد وحرّية العقيدة والوجدان وما إلى ذلك؛ من حيث إن الإنسان من دونها لا يمتلك حرّية تطوير ذاته»[٦٢].

يذهب جون ديوي من خلال الاعتقاد بالحكم الديمقراطي إلى القول بأن تجربته الشاملة أهمّ من أيّ نتيجةٍ أخرى؛ حيث إن مسار التجربة يمكن أن يكون مساراً تعليمياً. فهو يرى أن الاعتقاد بالديمقراطية هو الاعتقاد بالتجربة والتعليم. فهو يرى أن الديمقراطية تمثِّل سَعْياً في إطار ردّة الفعل تجاه الاحتياجات المعاصرة، والعمل على تنظيم الحياة في إطار التطابق مع الحقيقة الراهنة. إن المجتمع الديمقراطي بحيث يتحرَّر الفرد من قيود الأعراف والتقاليد والإلزامات الاجتماعية العنيفة، ويتناغم مع الموازين الاجتماعية بشكلٍ إراديّ، ويحصل الفرد على فرصةٍ لتحقيق إمكاناته وطاقاته.

٦. أهمّ خصائص البراغماتية السياسية

١. عدم التمسّك بالأخلاق: في البراغماتية السياسية يتمّ رفض جميع الأُطُر التي تحدِّد السلوكيات والأفعال بالفضائل الإنسانية. ومن هنا فإن مسائل، من قبيل: الصدق واجتناب الكذب وما إلى ذلك، إنما تكون مقبولةً إذا لم تشكّل عقبةً دون الوصول إلى أهدافنا.

٢. تجاهل جميع أنواع الأصولية: حيث يكون الالتزام بأيّ إطارٍ محدّد شكلاً من التقييد، وحيث إن التقيُّد يستوجب الالتزام بأصلٍ، ويسلب الإنسان عنصر المرونة، فإن ذلك سيؤدّي إلى نقض الغرض. ومن هنا فإن البراغماتية السياسية تخالف جميع أنواع القواعد الثابتة، وإن الساحة العملية هي التي تحدِّد ما هو صالح أو غير صالح.

٣. **عدم الإيمان بالمجتمع الإنساني، والقول بتأصيل الفرد**: في هذه الرؤية لا يوجد في الحقيقة شيءٌ اسمه المجتمع أو المصالح الاجتماعية، بل الأفراد وتناغم مصالحهم هي التي تعمل على تحديد كلّ شيءٍ. وعلى هذا الأساس إذا أمكن لفردٍ أن يستفيد من التفكير البراغماتي فسوف يحصل على أكبر المنافع، وإن القوّة والسلطة سوف تسير في إطار مصالحه ومنافعه.

٤. **أصالة الطبيعة، وتجاهل جميع الأيديولوجيات**: طبقاً لهذا الأصل يتمّ إنكار جميع الأمور ما وراء الطبيعية، أو تدخّل وتأثير القوى ما فوق الطبيعية، وتصبح الطبيعة مرادفةً للوجود؛ لأن الطبيعة هي مسرح التجربة. إن البراغماتية السياسية تنفي التفكير ضمن جميع القوالب الدينية وغير الدينية. ومن هنا؛ حيث لا يكون هناك إيمان بأيديولوجية محدّدة، لا يكون هناك إمكانٌ لتصوُّر نظامٍ سياسي مثالي؛ وذلك لاعتقادهم أن ذلك قد يمثِّل فرضاً لأيديولوجيةٍ خاصّة أو نظامٍ خاصّ، فيشكِّل ذلك خطراً على الحرّية. ولكنهم مع ذلك يرَوْن أن وجود الديمقراطية من لوازم تحقُّق الأهداف المتعالية؛ حيث ثبت من خلال التجربة أنها تمثِّل الآن أفضل أنواع الحكم.

٥. **الواقعية البَحْتة**: إن البراغماتية السياسية إنما ترصد الواقعيات فقط، وتتجاهل المثاليات وتوظيفها، وتُعَدّ نوعاً من البراغماتية الارتدادية في مقابل المثالية.

٦. **أصالة المنفعة**: طبقاً لهذا الأصل لا توجد هناك حقيقةٌ ثابتة، ويجب لحاظ النتيجة أو المنفعة المترتِّبة على نهاية العمل. فليس الأمر بأن نعمل أوّلاً على وضع بعض المقدّمات على أساس قواعد الحقيقة، ثمّ نستنتج منها ضرورةً منطقية، فإذا أحرزنا صحّة المقدّمات تكون النتيجة صادقةً وحقيقية، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً.

٧. **العلمانية**: إن هذا الأصل ينطوي بدَوْره على دلالةٍ إنسوية، ويعني أن الأسلوب العلمي يقع بوصفه أساساً للعمل. إن المنهج العلمي والاستناد إلى العلم يضع الأثر البشري المتمثِّل بالعلم في مقابل الأثر الإلهي المتمثِّل بالوحي. لقد كان جون ديوي ـ وهو من علماء هذه الفلسفة ـ يذهب من منطلق الرؤية العلمية إلى الإيمان بأصالة التكامل الدارْوِينية، ويؤكِّد على التطوُّر التدريجي في المجتمع.

٨. **الذرائعية**: إن هذا المصطلح مورد قبول جميع البراغماتيين، باستثناء (شارل

ساندرز بيرس). وفي هذه الرؤية تعمل الغاية على تبرير الوسيلة. يرى جون ديوي أن الذرائعية ثلاثية الأبعاد، ويمكن بيان هذه الأبعاد الثلاثة على النحو التالي:

١ـ البُعْد الزمني، الذي يعمل على تكامل وتطوُّر الإنسان والمعارف المرتبطة به.

٢ـ بُعْد الرؤية المستقبلية واستشراف المستقبل.

٣ـ بُعْد التفاؤل.

إن جميع هذه الأبعاد الذرائعية الثلاثة متقوِّمةٌ بالإنسان.

٧ـ البراغماتية وفهم الدين

إن نظرة المفكِّرين البراغماتيين إلى الدين شديدة التنوُّع، ويعملون على تفسيره بالالتفات إلى تطبيقاته، التي يمكن أن تشتمل على فوائد أخلاقية واجتماعية للإنسان. وعلى هذا الأساس يمكن للدين أن يشتمل على نتائج، من قبيل: النسبية الدينية، والتسامح الديني، والاتجاهات النفسية والعملانية. إن المدخل الأساسي للبراغماتية في ما يتعلَّق بالدين ليس شيئاً مغايراً لحالته الشخصية والإنسوية. «بعد ظهور عصر النهضة والحركة البروتستانتية والتأكيدات العملانية الكثيرة، أدَّت النواحي الفردية من الدين إلى عزلة التعاليم الدينية»[٦٣]. وعلى هذا الأساس فإن البراغماتيين لا يرتضون التفسير التقليدي للدين، ويرفضونه. ومن ذلك مثلاً أن بعضهم، كويليام جيمس، يتبنّى التعريف الإنسوي للدين؛ وذهب بعضٌ آخر إلى الاستفادة من مصطلح (الطريقة الإنسوية للحياة)، بَدَلاً من مصطلح الدين. يرى الإنسويون أن الاعتقاد بالكائنات ما وراء الطبيعية ليس سوى توهُّمٍ، وينكرون جميع المناشئ ما فوق الطبيعية في العالم.

وكنموذجٍ فإن جون ديوي ـ من علماء هذه المدرسة ـ يُعَدّ إنسوياً، وبذلك فإنه يُنْكِر الدين بمعنى العقائد والأعمال والمفاهيم الناشئة عنه، ويرفض حتّى استعمال كلمة «الله» بوصفه موجوداً إلهياً يفوق الطبيعة. فهو يرى أن مسار الحركة نحو المستقبل لا يكون ممكناً من خلال الرؤية الدينية، بل من طريق العلم التجريبي والتعقُّل والتربية والتعليم. إن جون ديوي يرصد نوعاً من المنهجية الحسّية لمعرفة الله،

فهو يقبل الصفة الدينية لاشتمالها على كيفيةٍ تجريبية. يرى جون ديوي أن التجربة الدينية تمثّل شعوراً وحدوياً مع عالم الطبيعة. خلافاً لشارل ساندرز بيرس وجيمس، اللذَيْن يؤمنان بالله، ويعتبرانه حقيقة، رغم أن رؤية جيمس إلى الدين تقوم على أساس أصل التجربة الشخصية للمنفعة، فقد كان ويليام جيمس شخصاً متديّناً، حيث تحدّث عن نفسه قائلاً: إن طينتي تميل بالكامل إلى الدين والاستمتاع الروحاني[٦٤]، وكان متعلّقاً بالدين بوصفه ظاهرةً إنسانية، ولكنه لم يكن يبدي مَيْلاً إلى الدين في ما يتعلّق بالمسائل التي يفكّر فيها[٦٥].

هناك ناحيتان في التعلُّق الفلسفي لدى جيمس: **إحداهما**: علمية؛ **والأخرى**: دينية. ومن الناحية العلمية دفعت به دراسته لعلم الطبّ ليجنح نحو المادّية، بَيْدَ أن مشاعره الدينية كانت تكبح هذا الجنوح. وأما الشعور الديني لدى جيمس فقد كان شديد البروتستانتية والديمقراطية وزاخراً بالدفء ومفعماً بالعاطفة[٦٦]. لو أمكن للأفكار الكلامية أن تثبت أنها ذات قيمةٍ بالنسبة إلى حياتنا العينية والواقعية فإنها ستكون صحيحةً من وجهة نظر البراغماتيين، بمعنى أنها ستكون نافعةً بهذا المقدار؛ لأن المقدار الأكبر لصحّتها رهنٌ بارتباطه مع سائر الحقائق التي يجب التصديق بها[٦٧].

يقول وليم جيمس في هذا الشأن: لا يمكن إبداء الرأي حول المعتقد الديني بشكلٍ حياديّ، بل يجب التماهي والتعايش معه على أمل أن يثبت نفسه من خلال التجربة، بحيث حتّى المعيار في أحقّية رأي والاعتقاد به يجب أن يكون مفيداً ونافعاً من الناحية العملية[٦٨].

يذهب جيمس إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع رفض أيّ فرضيةٍ تترتَّب عليها نتائج مفيدة في الحياة. وفي فرضية الله إذا عملت بشكلٍ مُرْضٍ على نطاقٍ واسع تكون صحيحةً. استناداً إلى الأدلة التي تفرزها التجربة الدينية يمكن لنا الاعتقاد بوجود قوىً أسمى، وأنها تعمل ـ طبقاً لمشيئاتٍ كاملة ومطلوبة، مثل مشيئاتنا ـ على إنقاذ العالم[٦٩]. إن البراغماتية من وجهة نظر جيمس تعمل ـ قبل كلّ شيءٍ ـ على حلّ النزاعات الميتافيزيقية. إنه يسعى إلى حلّ النزاعات والمجادلات الدينية والميتافيزيقية على طبق المنهجية البراغماتية. إن هذه الطريقة في التعاطي مع الدين ناشئةٌ من تفسيره

لحقيقته ومعانيه المعرفية.

لقد عمد جيمس إلى تقسيم الدين إلى قسمين، وهما: دين الفرد؛ ودين المؤسّسة. وقد تحدَّث عن الدين الفردي بوصفه الدين الخالص والبسيط والشخصي، ويجعل من الدين الشخصي محور نشاطه، ويعتبره أكثر تجذُّراً من دين المؤسّسة (الدين اللاهوتي أو الكنسي)؛ وذلك لأن الكنائس منذ تأسيسها كانت تستند إلى السنن والتقاليد، أما المؤسِّسون للكنيسة فقد اعتبروا أنفسهم في الأصل مدينين بسلطتهم إلى الارتباط الفردي والشخصي المباشر مع الله. ولا يندرج ضمن هذه الدائرة المؤسِّسون الاستثنائيون، من أمثال: السيد المسيح وبوذا ومحمدﷺ فقط، بل جميع المؤسِّسين للفِرَق المسيحية يندرجون ضمن هذه الحلقة أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الدين الفردي والشخصي لا يزال يبدو هو الأمر الأهمّ في البين[٧٠]. إن حقيقة الدين ـ من وجهة نظر جيمس ـ عبارةٌ عن أنه ظاهرةٌ فرديّة وخاصّة، وترتبط بنفس الإنسان فقط، وليست ظاهرةً اجتماعية وعامّة، ولذلك لا يجب عدّ أيّ واحدٍ من المظاهر الخارجية للدين، من قبيل: المناسك والشعائر العامّة جزءاً من حقيقة الدين. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأن الدين لا يرتبط بالدائرة المعرفية والعقائدية، بل الدين ظاهرةٌ مرتبطة بالدائرة العاطفية والحماسية لدى الإنسان. وإن حقيقة الدين هي الشعور والحالة الدينية.

النموذج السلوكي للدين الشخصي والمؤسساتي من وجة نظر جيمس

أهمّية الكنيسة وعلماء الدين		الدين الشخصي الاتجاه الإنساني
فنّ تحصيل عناية وألطاف الآلهة (الفنّ الخارجي)		الاهتمام بالصفات الداخلية للإنسان، من قبيل: الوجدان والكفاءات والإخفاقات والنقصان
أجزاؤها عبارةٌ عن العبادة		الأعمال التي يثيرها هذا النوع

والتضحية وأسلوب الاتّباع والصفات الإلهية، واللاهوت والمناسك الدينية والمؤسّسة الدينية		شخصيةٌ، وليست شعائريّةً
الدين المؤسَّساتي يتّجه نحو اللاهوتية		تقع الكنيسة والمؤسّسة الدينية ووسائطها في المقام الثانوي. وهذا النوع من الدين يجري من قلبٍ إلى قلبٍ، ومن روحٍ إلى روحٍ

إن البراغماتية تطالب بالحفاظ على كلّ شيءٍ، فهي تطالب بالحفاظ على التَّبَعية للمنطق، والحواسّ، وأخذ أكثر التجارب الشخصية تواضعاً بنظر الاعتبار أيضاً. إنها تأخذ التجارب العرفانية والمحفوفة بالأسرار بنظر الاعتبار إذا انطوَتْ على نتائج عمليّة، وهي تقبل بالإله الذي يمكن أن يوجد في أبسط واقعية في الحياة الخاصّة إنْ أمكن لمثل هذا المكان أن يوجد على نحو الاحتمال. ترى البراغماتية أن الاختبار الوحيد للحقيقة المحتملة هو وجوب أن يكون هناك شيءٌ يعمل على هدايتنا بشكلٍ أفضل، وهو الشيء الذي يمكنه التناغم بشكلٍ أفضل من غيره مع أيّ جزءٍ من أجزاء الحياة، وأن يندمج مع مجموعة مقتضيات التجربة، دون حذف شيءٍ منها. وإذا أمكن للتصوُّر اللاهوتي أن يقوم بهذا الأمر، ولا سيَّما إذا أمكن لمفهوم الإله أن يتولّى القيام بهذا الأمر، فكيف يمكن للبراغماتية أن تنكر وجود الله؟! إن جيمس يرى أن «عدم حقيقة» المفهوم الذي حقّق ـ من وجهة نظر براغماتية ـ مثل هذا النجاح لا معنى لها[٧١]. إن الإنسان المتديِّن لا يحتاج إلى المعرفة الإلهية أبداً؛ إذ إن المعرفة لن تكون عملاً دينياً. إنه يضع البُعْد المعرفي في الدرجة الثانية من الأهمّية، ويرى لها دَوْراً بنائياً، ويرى أن حقيقة الدين شيءٌ آخر غير العقائد والمعرفة، وإن الذي يحظى بالأهمّية هو الشعور الديني[٧٢]. إن الحقيقة والشعور الديني هو ذات الشعور والإحساس بالولادة الجديدة. وعلى هذا الأساس فإنه يقسم الناس إلى جماعتين، وهما: المرضى فكرياً؛ والسالمين فكرياً. ويعمل في البداية على التفريق بين مجموعتي «السالمين فكرياً»

و«المرضى روحياً». إن السالمين فكرياً هم الذين يمتلكون شعوراً بأن كلّ شيءٍ في العالم على خير ما يُرام، أو الذين يقفون إلى يمين الله، وبعبارةٍ أخرى: إنهم أهل الفلاح والنجاة والسعادة. وإنهم الجماعة التي لا ترى الشرور في العالم، وتنظر إلى ما حولها بتفاؤلٍ كبير. يذهب جيمس إلى الاعتقاد بأن نفوذ الليبرالية في المسيحية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي قد أدّى إلى نضج وازدهار الرؤية السليمة فكرياً. إن المولودين مجدّداً؛ بسبب ابتلائهم بأنواع المصائب، يمتلكون ثلاثة أنواع من الوعي والإدراك:

١. إدراك فقدان المعنى عن العالم والحياة.

٢. إدراك الشرور الموجودة في العالم والحياة.

٣. الإدراك العميق للشعور الكبير بالإثم.

إن المولودين مجدّداً هم الذين يمتلكون مزاجاً مخالفاً لمزاج الجماعة الأولى؛ إذ يؤكّدون على الأبعاد المظلمة من العالم، وبعبارةٍ أخرى: لا يغضّون الطرف عن الألم والفقدان والخسارة والفشل والشرّ والحزن. يرى جيمس أن التديُّن متعلّق بالمولودين مجدّداً، ويراهم مستعدّين لتقبُّل نوعٍ من التجربة الدينية التي تؤدّي إلى الإيمان[٧٣].

إن الصورة الضيّقة المناسبة للعقيدة الدينية لا يجب أن تفرض غير القضية التي يختارها الفرد، وليس العقائد العلمية للفرد، ولا الخيارات الأخلاقية لكلّ شخصٍ. إن هذا الشكل من الاعتقاد يجب أن يتمكّن من تلبية الحاجة، دون أن يشكّل تهديداً من خلال إيجاد عقبةٍ أمام حاجات كلّ شخصٍ[٧٤]. إن الحقيقة من صنع الإنسان؛ وذلك لأن الإنسان هو خالق اللغات، حيث لا وجود لوَعْيٍ وإدراك سابق للغة. إذن كلّ ما هو موجودٌ إنما يكتسب معناه وحقيقته في صلب التاريخ واللغة، فلو رفضت الفلسفة التقليدية الدخول في الدائرة العامة لن يترتَّب على ذلك مشكلةٌ كبيرة. وإنما تظهر المشكلة عندما تشكّل الحقيقة والعقلانية الفلسفة التقليدية مبنىً للتلاحم في الساحة العامّة، أو يتمّ تصوُّرها كذلك في الواقع[٧٥].

٨. البراغماتية ودراسة العلاقة بين الدين والسياسة

إن العلماء البراغماتيون ـ كما سبق أن أشَرْنا ـ هم إنسويون. ويذهب الإنسويون

إلى الاعتقاد بأن الإيمان بالكائنات ما وراء الطبيعة ليس سوى وَهْمٍ. فالإنسان هو منشأ القِيَم والحقيقة، وإن قِيَم الحياة نتاج العلاقات البشرية. إن مهمّة الإنسان تكمن في الاستفادة من الأدوات التي يضعها العلم تحت تصرُّف البشر؛ كي يعملوا من خلالها على بناء حياةٍ أفضل؛ ومن ناحيةٍ أخرى يذهب البراغماتيون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة تابعةٌ للمجتمع الذي نعيش فيه، وأن الحقيقة إنما هي من صنع المجتمع، وهذا يعني أن الحقيقة متكثّرة ونسبية. إن هذه الكثرة وقابلية الحقائق على التغيُّر هو الذي يبرِّر أصل التسامح. وهذا أهمّ أصلٍ في التفكير الليبرالي، وهو لا ينسجم مع أصل الدين، ولا سيَّما الدين الإسلامي.

على الرغم من البراغماتية في أوّل الأمر بوصفها رؤيةً فلسفية وتربوية، ولكنها اشتملت على الكثير من التداعيات السياسية والاجتماعية، وهي من حيث دلالاتها واستلزامتها إنسوية، إلى الحدّ الذي يذهب معه شيللر، وهو من مفكّري هذه المدرسة إلى ترجيح مصطلح البراغماتية على الإنسوية. وهو يرى أن مهمّة الفلسفة والبراغماتية تكمن في دراسة الحقائق المرتبطة بالإنسان. وحيث ينظر ديوي إلى الإنسان بوصفه وسيلةً فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن العالم هو الذي يجرِّبه الإنسان، ويرى الإنسان معياراً لكلّ شيءٍ. وهو يرى أن الإنسان ليس معياراً للعالم فقط، بل هو معيارٌ للّه والحقيقة أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنه بدَوْره يقدِّم عن البراغماتية قراءة إنسوية كاملة. في النزعة الإنسوية تزول جميع التمايزات بين الأمور المقدّسة والأمور غير المقدّسة؛ لأن الحكم النهائي فيها هو الإنسان والتجارب الحاسمة. وعليه فإن المعرفة التي تحصل من طريق التجربة لا تحتاج إلى حكمٍ أبعد من التجربة، وإن أموراً من قبيل: الكشف والشهود والوحي والأبحاث اللاهوتي لا مكان لها، فهي مجرَّد أمور وَهْمية لا أكثر. وعليه فإن الإنسان هو الذي يكوِّن ماهية وشكل الدين، ويبلور مثالياته وطموحاته العملية. وعلى هذا الأساس فإن البحث عن الدين ـ من وجهة نظر المفكّرين البراغماتيين ـ إنما هو بحث عن التديُّن، وليس أصل وحقيقة الدين.

إن البراغماتيين، بَدَلاً من الاهتمام بالفلسفات النظرية والدينية والميتافيزقية، يميلون إلى الحصول على الحقيقة من خلال توظيف أصل النزعة النفعية وارتباط

العقيدة بالعمل. ولذلك فإن الحقيقة من وجهة نظرهم أمرٌ نسبيّ وتابعٌ لأوضاع وأحوال المجتمع، حيث تتغيَّر بتغيُّر السياسة والمجتمع، ويمكنها أن توصل الإنسان إلى غايته على أفضل وجهٍ، وثبت بالتجربة أنها الأوفق بحاجة الإنسان. إن هذا النوع من تحصيل الحقيقة لا يتطابق مع الموازين الدينية؛ وذلك لأن الحقيقة من وجهة نظر الدين غير تابعة لمصرٍ أو عصرٍ خاصّ، وهي قابلةٌ للانطباق دائماً على جميع المجتمعات. إن المنهج العملي للساسة، والقائم على الفكر البراغماتي، يمكن بيانه في إطار الاتّجاه إلى الاكتساب والحفاظ على السلطة والعملانية والمصلحة والمنفعة والمحافظة؛ وذلك لأن هذا الأمر يؤدّي إلى تهميش الدوافع الدينية والعقائدية بشكلٍ كامل؛ لأن المحور الرئيس لهذه الرؤية يميل إلى الحصول على الربح والمنفعة، وقلّما تلتفت إلى المباني والأسس الضروريّة قبل كلّ شيءٍ لاكتساب المشروعية.

وحيث ظهرت البراغماتية إلى الوجود في إطار المواجهة مع الاتجاهات الفلسفية والميتافيزيقية، فإنها تقوم على أسسٍ تركت بتأثيرها على الأبحاث السياسية. إن السياسة في الرؤية البراغماتية لا تشتمل على رسالةٍ مثالية واستعلائية، وإنما ينظر إليها بوصفها مجرّد فلسفةٍ عملانية. إن البراغماتيين، بعد إنكارهم للمبدأ الغيبي، عمدوا إلى تقليص الدين إلى أدنى وظائفه، وتنزّلوا به إلى حدود الوسائل والأدوات الاستهلاكية. إن هذا الاتجاه سيؤدّي إلى تصوُّرات خاطئة عن الدين. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

١. يعمل البراغماتيّون عادةً على تسرية فهمهم لدينٍ خاصّ إلى جميع الأديان الأخرى.

٢. إن البراغماتيّين لا يستطيعون تقديم تعريفٍ دقيق للدين، ويعملون على إخضاع كلّ ظاهرةٍ دينية أو شبه دينية للاهتمام في إطار الدين. «وبذلك فإن اتّساع دائرة تعريف الدين، ومساحته المبالغ بها، تحمل في صلبها خطر اضمحلال وزوال موضوعها»(٧٦).

٣. إن اعتبار الدين وسيلة ومادّة استهلاكية مسارٌ يعمل على تهميش جميع الأبحاث الكلامية بشأن حقيقة الدين وحقّانيته، وإلغاء كافّة الأبحاث الفلسفية

والتاريخية حول منشأ الدين وتاريخ الأديان، ونبذ التأمُّلات التفسيرية والإدراكية لكشف الجوهر والخطاب الأساسي للدين والتجربة الدينية، ويُكتفى بالاهتمام بالآثار والتجليات الخارجية، والاحتياجات والمسائل الضرورية التي يعمل على تلبيتها فقط[٧٧].

٤ـ إن مدّعى الذين يرومون بيان وتفسير الدين على أساس أدائه إنما يصحّ إذا أمكنهم أن يُثبتوا أن هذا الأداء ضروريٌّ وشامل؛ وهو الأمر الذي يعترف البراغماتيون باستحالته[٧٨].

٥ـ إن المدخل البراغماتي بصبغته النفعية يخفض حقيقة الدين وحقّانيته إلى تقبّل الأدوار الدنيوية، وبذلك فإنه يفتح طريق التفكير بالبدائل أمام الإنسان والمجتمعات بعده[٧٩].

٦ـ إن الرؤية التطبيقية والنفعية للدين تؤدّي إلى عدم تأصيل الدين. وإن تجريد الدين من أصالته يُشير إلى مسارٍ تنقطع فيه الأديان التاريخية وذات السنن التعليمية والشعائر الواسعة والمستندة إلى المؤسّسات الثابتة عن ماضيها[٨٠].

٧ـ لو عمدنا إلى تعريف الدين بأدائه سوف يترتَّب على ذلك دَوْرٌ منطقيّ؛ والدَّوْر باطلٌ. إن البراغماتيين في تعريف آليات الدين يعتزمون التعرُّف على الدين من زاوية أدائه وتداعياته، وهذا يستلزم العمل قبل كلّ شيء على فصل مصاديق الدين عن سائر المؤسّسات الأخرى. وهذا يعني بدَوْره وجوب التعرُّف على الدين قبل الخوض في أدائه، ويتعيَّن على البراغماتيين الإجابة عن هذا السؤال القائل: كيف يمكن التعرّف على الدين قبل معرفة أدائه؟ فلو قالوا: إننا نتعرّف على الدين من طريق هذا الأداء قلنا لهم: إن هذا سوف يلزم منه الدَّوْر، والدَّوْر محالٌ وباطل؛ ولذلك فإنهم سيضطرون إلى بيان مناطٍ ومعيارٍ آخر لمعرفة الدين غير أدائه، وبذلك سيخرج البحث عن محلّ النزاع. وهذا يمثّل إقراراً واعترافاً منهم بعجز الدين في ما يتعلّق بناحية الأداء[٨١].

٨ـ بهذه الرؤية يستند البراغماتيون إلى أفكار داخلية ونفعية، ويتجاهلون التعاليم والمفاهيم الإلهيّة العريقة. وهذا الأمر يؤدّي إلى عجزهم عن تقديم تعريفٍ صحيح للدين.

٩. في الرؤية التطبيقية للدين يؤدّي الأمر إلى قدرة المتصدّين الآخرين بالقيام بتلك الأدوار، وبالتالي لن يبقى من دَوْرٍ للدين، وهذا يؤدّي إلى تعطيل الدين وزواله في نهاية المطاف. فمثلاً: «كانت الأديان على اختلافها تمارس الكثير من الأمور الاجتماعية والسياسية والقضائية بشكلٍ تقليدي، إلاّ أن هذه الأمور أُلقِيَتْ اليوم على عاتق المؤسّسات الموازية في المجتمعات الحديثة وشبه الحديثة»[٨٢].

إن البراغماتية بما تنطوي عليه من التفسير الإنسوي للدين لا تمتلك طريقاً إلى أمرٍ حقيقي وثابت، مثل: الدين السماوي. وعليه مع غياب مثل هذا الحبل فإن الشيء الوحيد الذي يتجلّى هو مجرّد المحيط والبيئات المتعدّدة. وهذه البيئات؛ بسبب الافتقار إلى الحقيقة الواحدة، ستكون متكثّرة في ذاتها، وتعمل على محور التجارب المتكثّرة والإنسوية المتناغمة. فهؤلاء يقولون: «لو أمكن لدينٍ أن يعيد إلى المجتمع شخصاً كان منفصلاً عنه كان هذا الدين حقّاً، سواء أكان وثنياً أو سماوياً، والمهمّ في البين هو الشخص وبناء الانسجام والتماهي الاجتماعي والمحافظة عليه من الانهيار»[٨٣].

إن البراغماتيين ـ كما سبق أن ذكرنا ـ، بَدَلاً من الاهتمام بالمفاهيم الدينية، يتوصّلون إلى الحقيقة من خلال توظيف أصل المنفعة وارتباط العقيدة بالعمل، ولذلك فإنهم يعتبرون الحقيقة أمراً نسبياً وتابعاً لأوضاع وأحوال المجتمع، حيث تتغيَّر بتغيُّر السياسة والمجتمع. في حين أن هذا النوع من الفهم للحقيقة لا ينسجم مع المعايير الدينية. والحقيقة من وجهة نظر الدين غير تابعةٍ لمكانٍ أو زمانٍ خاصّ، وهي قابلةٌ للانطباق دائماً على جميع المجتمعات. وعلى هذا الأساس، رغم أن الاهتمام بالنتائج المربحة والعملية للسياسات واجبةٌ وضروريةٌ من الناحية العقلية دائماً، إلاّ أن هذا الأمر؛ بالالتفات إلى أنه يؤدّي إلى تجاهل المباني والأصول الدينية، وعدم الالتزام بالقِيَم والأبحاث الميتافيزيقية، وتقديم المنافع والمصالح على القِيَم والتعاليم الدينية، لا يُعَدّ كافياً.

إن أصل النفعية والعملانية قد أدّى بهذا الاتّجاه إلى اعتبار النظام السياسي الديمقراطي من أفضل الأنظمة في الوقت الراهن؛ إذ يرى أن الديمقراطية هي النظام

الأجدى بالقياس إلى الأنظمة الأخرى. وعليه فقد كانت البراغماتية مؤثّرةً في إنكار الدين ونشر الثقافة العلمانية، وعملت على مواجهة الدين بوصفه مرسوماً لاهوتياً. وعلى هذا الأساس لا يمكن لهذا الاتّجاه أن ينسجم ويتناغم مع التعاليم الدينية، أو يكون مناسباً للشعوب ذات القِيَم الإلهية؛ إذ في التعاليم الدينية / الإلهية لا يمكن للإنسان ـ على الرغم من امتلاكه لقوّة العقل ـ أن ينفصل عن مبدأ الوجود، ولا يمكن له ان يستغني عنه أبداً.

إن علماء هذه المدرسة إنما يؤمنون بالديمقراطية فقط من بين أنواع الأنظمة السياسية؛ لاعتقادهم بأنه النظام الوحيد المناسب لتحقيق الحرّية، وإجراء الانتخابات، وبناء المجتمع المدني، والقابلية على الاختبار المتواصل، على المستوى العملي. في حين أنه في الأنظمة الدينية وغير الديمقراطية ـ حيث يكون باب الحرّية والتجربة موصداً ـ ليست هناك إمكانية للتجارب الحرّة والدائمة، وتؤدّي إلى العنف والقمع. إن هذا النوع من الاتجاه ناشئٌ من أن أساس السلطة في الأديان السماوية ـ ولا سيَّما الدين الإسلامي الحنيف ـ يقوم على اكتساب المشروعية الإلهية، حيث يمكن للحكومات على أساس ذلك أن تمتلك صلاحية توظيف السلطة واستعمالها بشكلٍ مشروع. وحيث تبلورت البراغماتية على محور النزعة الإنسوية فإن السيادة تكتسب مشروعيتها لا من الله، بل من المقدار الأكبر لرضا المجتمع الإنساني. ومن هنا فإنها، بَدَلاً من الموازين الاعتقادية والإلهية التي تقيم المشروعية على أساسٍ ديني، تسعى إلى الاهتمام في الدرجة الأولى بجدوائية النظام الحاكم فقط.

إن النظام السياسي الديمقراطي يُعتبر ـ من وجهة نظر البراغماتية ـ أفضل طرق الحصول على الجدوائية، وبالتالي فإن الحقيقة ـ خلافاً للمعايير الدينية القائلة بوجود حقيقةٍ واحدة ـ إنما تتبلور في ظلّ حوار العقلانية ما بين الأذهانية، وليس ذلك سوى التوافق بين أفراد المجتمع؛ من أجل الحصول على المزيد من السعادة، وحلّ المعضلات الحقيقية. وعلى هذا الأساس فإن الحقيقة ليست مطلقةً، ولا دائمة، بل ستكون لها حالةٌ نسبية ومؤقَّتة، تظهر نفسها في العمل والحوار بين أفراد الإنسانية. وعلى هذا الأساس فإن البراغماتيين يعتقدون ـ كما يرى ريتشارد رورتي ـ أن ماهية الحياة

السياسية والاجتماعية شيءٌ شبيه بالحوار الذي يتمّ فيه القبول بأفضل تبريرٍ علميّ، وهو ما يجب أن يتمّ قبوله.

يذهب البراغماتيون إلى الاعتقاد بأن آراءهم وتصوُّراتهم ومفاهيمهم وأحكامهم إنما تُعَدّ مجرّد قواعد لـ «سلوكياتهم»، بحيث إن حقيقة هذه الأمور إنما تكمن في فائدتها العملية للحياة، ويقولون بأن الحقيقة ليست أمراً منفصلاً عن الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن مصطلح رجال الدولة والساسة «البراغماتيين» إنما يطلق على أولئك الذين يقدِّمون الإمكانات العملية والمصلحة الآنية على معتقداتهم. ومن هنا فإن هؤلاء لا يعتبرون الدين أمراً ثابتاً ومطلقاً، بل الدين ظاهرةٌ شخصية وتجريبية، تتبلور ضمن أفعال الإنسان، ويرَوْن أن الأفكار الدينية والكلامية إذا أثبتت أنها ذات قيمةٍ في حياتنا العينية فإنها ستكون صحيحةً من وجهة نظر البراغماتيين، بمعنى أنها نافعةٌ بهذا المقدار؛ لأن معيار صحّة أكثرها رهنٌ بارتباطها بسائر الحقائق، حيث يجب تصديقها. وعلى الرغم من ذلك كلّه لا يمكن تحديد علاقة ثابتة ودائمة ومعيَّنة مسبقاً بين الدين والسياسة؛ لأن الدين من وجهة نظر علماء هذه الفلسفة إنما يتنزّل إلى البُعْد الخاصّ والشخصي، وإنما يُعَدّ مجرّد أمر متحوِّل ضمن التحوُّلات والمتغيِّرات الزمنية للأفراد، ولا يمكن أن يُعتبر مفهوماً ثابتاً وكاشفاً عن حقيقةٍ واحدة.

النتيجة

كان الكاتب يسعى في هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الدين ولوازمه السياسية في الفلسفة البراغماتية، ولذلك كان من الضروري أن يبحث الماهية البراغماتية من أجل الوصول إلى هذه المهمّة. وقد ذكرنا على هذا الأساس أن البراغماتية فلسفةٌ أمريكية تفكِّر بالسلوك والعمل، وتؤكِّد على التجربة، حيث تنطوي على نتائج مقنعة، وتنكر الحقيقة وتناهض العقلانية، وتذهب إلى الاعتقاد بوجوب التخلّي عن العقل الذي يبحث عن الحقيقة غير البشرية وما فوق التاريخية. كما أشَرْنا إلى أن هذه الفلسفة تشتمل على خصائص، من قبيل: مخالفة الأخلاق، وإهمال جميع أنواع النزعة الأصولية والأيديولوجية والمثالية، والقول بأصالة الطبيعة،

وأصالة المنفعة، والعملانية، والذرائعية، وما إلى ذلك. وللوصول إلى هذه الغاية الرئيسة كان لا بُدَّ من ملاحظة اتجاه هذه الفلسفة في خصوص السياسة والدين أيضاً. وعلى أساس هذا المبنى فإن المراد من السياسة في هذه الفلسفة هو أن هذه السياسة لا تنطوي على رسالةٍ مثالية، وإنما ينظر إليها بوصفها مجرّد فلسفةٍ عملانية. كما أن المدخل الرئيس للبراغماتية في ما يتعلّق بالدين هو أنه ليس سوى حالةٍ شخصية وإنسوية لا أكثر. وإن علماء هذه الفلسفة لم يهتمّوا بالتفسير التقليدي والسماوي للدين الذي يمكنه أن يكون كاشفاً عن الحقيقة المطلقة، واعتبروه أمراً مرفوضاً، ولا يسمحون له بالتدخُّل في الأمور السياسية. ومن خلال هذا التوضيح وصلنا إلى نتيجةٍ مفادها أن لهذه الفلسفة رؤيةً عملانية واستهلاكية وذرائعية وشخصية للدين، ويعتبرون القِيَم الدينية متغيِّرةً ونسبية وتابعة للظروف والمجتمع، وإذا اشتمل على مصلحة إنسانية يكون مقبولاً. ولا يرَوْن فرقاً بين الأديان السماوية والبشرية. ويتمّ إخضاع كلّ سلوكٍ باسم الدين للاهتمام. وبَدَلاً من الاهتمام بجوهر وذات ومنشأ الدين ورسالته الأساسية، يتمّ الخوض في معطياته الملموسة، وتجلّياته الخارجية، وضروراته. في حين أن هذه الأفكار العملانية والنفعية تتعارض مع الأفكار التكليفية للأديان، ولا سيَّما الدين الإسلامي. وحيث إن هذه الفلسفة تؤكّد بشكلٍ صرف على التجربة، ومن جهةٍ أخرى تنكر الحقيقة الواحدة، وتعارض النزعة العقلانية، فإنها، سواء في مواجهة المجتمع أو في تحديد الاستراتيجية السياسية، سوف تعارض أيّ فلسفةٍ متعالية ودينية؛ إذ إنها بما تشتمل عليه من الخصائص لا تسمح للدين بخَوْض المعركة السياسية والاجتماعية أبداً.

الهوامش

(١) البراغماتية أو العملانية (pragmatism): فلسفة الذرائع. فلسفة أميركية تتّخذ من النتائج العملية مقياساً لتحديد قيمة الفكرات الفلسفية وصدقها. المعرِّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد (قاموس إنجليزي / عربي)، دار العلوم للملايين، ط٣٩، بيروت، ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: آيت قنبري، نقدي بر أومانيسم وليبراليسم (نقد الإنسوية والليبرالية): ٤١، فراز أنديشه، قم، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣) انظر: عبد الله صالح، براگماتيسم در إسلام (البراغماتية في الإسلام): ٤، نشر علمي، ط٣، طهران. (مصدر فارسي).

(٤) شارل ساندرز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤م): سيميائي وفيلسوف أمريكي. يُعَدّ مؤسِّس الفعلانية أو العملانية مع (وليم جيمس). كما يعتبر إلى جانب (فرديناند دي سوسير) أحد مؤسِّسي السيميائيات المعاصرة. المعرِّب.

(٥) ويليام جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م): فيلسوفٌ أمريكي من روّاد علم النفس الحديث. ألَّف كتباً مؤثِّرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، والتصوُّف، والفلسفة البراغماتية. المعرِّب.

(٦) جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢م): فيلسوفٌ وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البرغماتية. المعرِّب.

(٧) انظر: علي أكبر شعاري نجاد، فلسفه آموزش وپرورش (فلسفة التربية والتعليم): ٣٣١، أمير كبير، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

(٨) الذرائعية: ذهب يقول بأن الفكرات وسائل للعمل، وإن فائدتها هي التي تقرِّر قيمتها. المعرِّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد (قاموس إنجليزي / عربي)، دار العلم للملايين، ط٣٩، بيروت، ٢٠٠٥م.

(٩) انظر: محمود خاتمي، ملاحظاتي در باب مدرنيته وپست مدرنيسم، رهيافت هاي فكري ـ فلسفي معاصر در غرب (ملاحظات في باب الحداثة وما بعد الحداثة، مدخل فكري ـ فلسفي معاصر في الغرب): ٤: ٩٦ ـ ٩٧، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.

(١٠) انظر: جيمز، ويليام، پراگماتيسم (البراغماتية): ٤٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، نشر علمي فرهنگي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

(١١) فرديناند كانينج سكوت شيللر (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧م): فيلسوفٌ ألماني ـ بريطاني. أستاذٌ في جامعة أوكسفورد، وصاحب المذهب الإنساني (Humanism)، الذي عرضه في كتابه (دراسات في المذهب الإنساني). المعرِّب.

(١٢) هانس فاينجر (١٨٥٢ ـ ١٩٣٣م): فيلسوفٌ ألماني. صاحب نظرية (كأن). كان جمّ النشاط، بَيْدَ أن بصره الكليل أقعده عن همّته، وأكرهه على اعتزال التدريس الجامعي، وجاءت فلسفته وليدة ظروفه الخاصّة، وقد أطلق عليها اسم (الاختلاقية)، وشرحها في كتابه الرئيس (فلسفة كأن). المعرِّب.

(١٣) انظر: فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفه أز بنتام تا راسل (تاريخ الفلسفة من بونتام إلى راسل) ٨: ٣٣٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، انتشارات سروش، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

(١٤) ريتشارد رورتي (١٩٣١ ـ ٢٠٠٧م): فيلسوفٌ أمريكي. يُعَدّ ـ إلى جانب (هيلاري بوتنام) ـ من أبرز ممثِّلي العملانية. انتمى في البداية إلى تيار الفلسفة التحليلية، ثم نبذه فيما بعد. المعرِّب.

(١٥) هيلاري بوتنام (١٩٢٦ ـ ٢٠١٦م): فيلسوفٌ ورياضياتي أمريكي. يُعَدّ أحد أبرز الفلاسفة في

الفلسفة الغربية المعاصرة منذ الستينات من القرن العشرين. تتعلَّق أعماله بفلسفة الذهن وفلسفة اللغة وفلسفة العلوم. وكان حازماً حتّى في التعاطي مع أفكاره. المعرِّب.

(١٦) هربرت دونالد ديفدسون (١٩١٧ ـ ٢٠٠٣م): فيلسوفٌ أمريكي. كان لأعماله تأثيرٌ كبير في الكثير من الفلسفات، ولا سيَّما منها: فلسفة العقل، وفلسفة اللغة، ونظرية العمل. المعرِّب.

(١٧) ستانلي يوجين فيش (١٩٣٨ ـ ؟م): فيلسوفٌ ومنظِّر أمريكي. من أعماله (سلطة المؤوّل)، و(كيف تكتب جملة؟ وكيف تقرأها؟). المعرِّب.

(١٨) ويلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨ ـ ٢٠٠٠م): فيلسوفٌ وعالم منطق أمريكي. يُعَدّ واحداً من أكثر الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين. وكان يؤمن بأن الفلسفة ليست تحليلاً مفاهيمياً، وإنما هي الفرع المجرّد للعلوم التجريبية، ويعتبر لذلك من أهمّ ممثِّلي تيار الفلسفة التحليلية. المعرِّب.

(١٩) انظر: رورتي، ريتشارد، فلسفه أميد اجتماعي (فلسفة الأمل الاجتماعي) : ٨٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين آذرنگ ونگار نادري، نشر ني، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

(٢٠) انظر: ريتشارد رورتي، پراگماتيسم، نسبي گرائي وضديت با عقل گرائي (البراغماتية، النسبية ومعارضة العقلانية): ٦٩ ـ ٧٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيدة كوكب، كتاب ماه فلسفة، العدد ٦، ١٣٨٦هـ.ش.

(٢١) جوديث باتلر (١٩٥٦ ـ ؟م): فيلسوفةٌ أمريكية يهودية مناهضة للصهيونية وناقدة للسياسة الإسرائيلية. لها إسهامات في مجالات الفلسفة النسوية، والفلسفة السياسية والأخلاق. المعرِّب.

(٢٢) علي شريعتمداري، أصول وفلسفه تعليم وتربيت (أصول وفلسفة التربية والتعليم): ٣٧١ ـ ٣٧٤، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٣) انظر: محمد أصغري، نگاهي به فلسفه ريچارد رورتي (قراءة لفلسفة ريتشارد رورتي): ١٥٨، نشر علم، طهران، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٤) بيرتراند أرثور ويليام راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠م): فيلسوفٌ وعالم منطق ورياضيات ومؤرِّخ وناقد اجتماعي بريطاني. قاد الثورة البريطانية ضدّ المثالية. يُعَدّ أحد مؤسِّسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه (كوتلب فريج) وتلميذه (لودفيغ فتغنشتاين). كما يعتبر من أهمّ علماء المنطق في القرن العشرين. المعرِّب.

(25) Truth.

(26) Instrumentalism.

انظر: راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب): ١١١٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، نشر برواز، طهران، ١٣٧٣هـ.ش

(٢٧) انظر: ويليام جيمز، پراگماتيسم (البراغماتية): ٥٤ ـ ٤٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ١٣٧٠هـ.ش.

(٢٨) انظر: المصدر السابق: ١٦٨.

(29) Reality.

(٣٠) انظر: ريتشارد رورتي، فلسفه أميد اجتماعي (فلسفة الأمل الاجتماعي): ٢١، ترجمه إلى اللغة

الفارسية: عبد الحسين آذرنگ ونگار نادري.

(٣١) انظر: ويليام جيمز، پراگماتيسم (البراغماتية): ٤٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ١٣٧٠هـ.ش.

(٣٢) انظر: محمد أصغري، نگاهي به فلسفه ريچارد رورتي (قراءةٌ لفلسفة ريتشارد رورتي): ٦٣ ـ ٦٤، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٣) وقعت هذه الحروب ما بين عامي ١٨٦١ ـ ١٨٦٥م بين الولايات الأمريكية الشمالية بقيادة (إبراهام لنكولن) من الحزب الجمهوري وإحدى عشرة ولاية من ولايات الجنوب بقيادة (ديويس جفرسون) رئيس جمهورية الاتحاد الكنفدرالي للبلدان الأمريكية.

(٣٤) انظر: إسرائيل سكفلر، چهار پراگماتيسم (البراغماتيون الأربعة): ٧ ـ ١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن حكيمي، نشر مركز، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

(٣٥) جورج هربرت ميد (١٨٦٣ ـ ١٩٣١م): فيلسوفٌ وعالم اجتماع وعالم نفس أمريكي. يعتبر واحداً من مؤسِّسي التعاونية الرمزية التي يُشار إليها بـ (التقليد الاجتماعي) في شيكاغو. المعرِّب.

(٣٦) انظر: إسرائيل سكفلر، چهار پراگماتيسم (البراغماتيون الأربعة): ٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن حكيمي.

(٣٧) إبيقور (عاش في الفترة ما بين ٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م): فيلسوفٌ يوناني قديم. أسَّس لمدرسة فلسفية سُمّيت باسمه (الإبيقورية). قام بالكثير من الأعمال، ولكنْ لم يصلنا منها إلاّ تلك النصوص التي حفظها (ديوجينس اللاريسي). المعرِّب.

(٣٨) فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م): فيلسوفٌ ورجل دولة وكاتب إنجليزي. معروفٌ بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على (الملاحظة والتجريب). من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس. المعرِّب.

(٣٩) رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، يُلقَّب بـ (أبي الفلسفة الحديثة)، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده هي انعكاسات لأطروحاته. المعرِّب.

(٤٠) إيمانوئيل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثِّرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا، والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرّد)، و(نقد العقل العملي). المعرِّب.

(٤١) ديفد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩م): فيلسوفٌ واقتصادي ومؤرِّخ اسكتلندي. يعتبر شخصيّةً هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرِّب.

(٤٢) جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م): فيلسوفٌ واقتصادي بريطاني. أولاه والده رعايةً علمية خاصّة. وقف مع بنثام ضد النزعة اليقينية وكلّ ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبي، وكان يمقت ضيق الأفق وسحق الأفراد من قبل السلطة أو العادة أو الرأي العام. المعرِّب.

(٤٣) جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر مؤسِّس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طوَّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن مسار

التاريخ والأفكار يتمّ من خلال الطريحة والنقيضة ثمّ التوليف بينهما. وكان لفلسفة هيجل أثرٌ عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. المعرِّب.

(٤٤) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوفٌ واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. لعبت أفكاره دَوْراً هامّاً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. المعرِّب.

(٤٥) آرثور شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠م): فيلسوفٌ ألماني ملحد، معروف بفلسفته التشاؤمية، فما يراه في الحياة ما هو إلاّ شرٌّ مطلق. تأثَّر بـ (إيمانوئيل كانت) و(إفلاطون)، وأثَّر في (فريدريك نيتشه). المعرِّب.

(٤٦) انظر: محسن جهانگيري، شرح أحوال آثار وآراء فرانسيس بيكن (فرانسيس بيكون؛ السيرة والآثار والآراء): ١٧٨ ـ ١٩٠، نشر علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٧) انظر: إسرائيل سكفلر، چهار پراگماتيسم (البراغماتيون الأربعة): ١٢ ـ ١٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن حكيمي.

(٤٨) انظر: محمود خاتمي، ملاحظاتي در باب مدرنيته وپست مدرنيسم، رهيافت هاي فكري ـ فلسفي معاصر در غرب (ملاحظات في باب الحداثة وما بعد الحداثة، مدخلٌ فكري ـ فلسفي معاصر في الغرب) ٤: ٩٦.

(٤٩) سيمور مارتين ليبست، دائرة المعارف دموكراسي (الموسوعة الديمقراطية): ٤٢٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كامران فاني ونور الله مرادي، نشر وزارة الخارجية، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(٥٠) جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م): فيلسوفٌ وطبيب تجريبي ومفكِّر سياسي إنجليزي. تولّى العديد من المناصب الحكومية. المعرِّب.

(٥١) انظر: علي أصغر صنمي، پراگماتيسم (البراغماتية)، مجلة حوزه، العدد ١٠٩ ـ ١١٠: ٣٠٠، ١٣٨١هـ.ش.

(٥٢) ديفد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩م): فيلسوفٌ واقتصادي ومؤرِّخ اسكتلندي. يعتبر شخصيّةً هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرِّب.

(٥٣) انظر: ويليام جيمز، پراگماتيسم (البراغماتية): ٦٦ ـ ٦٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، نشر علمي فرهنگي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

(٥٤) فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م): فيلسوفٌ ألماني وناقدٌ ثقافي وشاعر وملحن ولغوي وباحث في اللاتينية واليونانية. في سنّ الرابعة والأربعين عانى من انهيار وفقدان لكامل قواه العقلية، حتّى توفي سنة ١٩٠٠ م. كان لأعماله تأثيرٌ عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. من أعماله: (هكذا تكلَّم زرادشت)، و(ما وراء الخير والشر)، و(أفول الأصنام). المعرِّب.

(٥٥) علي شريعتمداري، أصول وفلسفه تعليم وتربيت (أصول وفلسفة التربية والتعليم): ١٩٩ ـ ٢٠١، ١٣٧١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٥٦) الفلسفة الوضعية: فلسفة أوجست كونت التي تُعْنَى بالظواهر والوقائع اليقينية فحَسْب، مهملة كلّ تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة. المعرِّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد قاموس إنجليزي /

عربي.

(٥٧) المذهب الحسّي: القول بأن جميع الفكرات مستمدّة من الإحساس وحده، والقول بأن إشباع الحواس هو الخير الأسمى. المعرِّب، عن المصدر السابق.

(٥٨) مذهب المنفعة (utilitarianism): مذهبٌ يقول بأن تحقيق أعظم الخير لأكبر عددٍ من الناس يجب أن يكون هدف السلوك البشري. المعرِّب، عن المصدر السابق.

(٥٩) انظر: مكفرسون، جهان واقعي دموكراسي (العالم الواقعي للديمقراطية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد مددي، نشر البرز، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.

(٦٠) انظر: ريتشارد رورتي، أولويت دموكراسي بر فلسفه (أولوية الديمقراطية على الفلسفة): ١٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خشايار ديهيمي، نشر طرح نو، ط٢، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(٦١) انظر: حسين بشيريه، آموزش دانش سياسي (دراسة العلم السياسي): ٢٩٧، مؤسّسه پژوهشي نگاه معاصر، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

(٦٢) لين لانكستر، خداوند أنديشه سياسي (إله التفكير السياسي): ١٥٩٦، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رامين، نشر علمي وفرهنگي، ١٣٧٦هـ.ش.

(٦٣) روبرت ويلسون، دين وجامعه إمروزي (الدين والمجتمع المعاصر): ٧٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد إخواني، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

(٦٤) وليم جيمس، تنوّع تجربة ديني (تنوّع التجربة الدينية): ٥٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين كياني، نشر حكمت، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

(٦٥) برتراند راسل، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب): ١١١٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندي، پرواز، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

(٦٦) المصدر السابق: ١١٠٥.

(٦٧) انظر: وليم جيمس، پراگماتيسم (البراغماتية): ٥٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، نشر علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

(٦٨) انظر: محمد محمد رضائي وعظيم عابديني، نقد نگرش پراگماتيسم در تبيين ضرورت دين (نقد الرؤية البراغماتية في بيان ضرورة الدين): ٥٣، مجلة قبسات، السنة الثامنة عشرة، ربيع عام ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٦٩) انظر: برتراند راسل، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب): ١١٢ ـ ١١٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندي، پرواز، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

(٧٠) وليم جيمس، تنوّع تجربة ديني (تنوّع التجربة الدينية): ٤٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين كياني، ١٣٩١هـ.ش.

(٧١) انظر: وليم جيمس، پراگماتيسم (البراغماتية): ٦١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ١٣٧٠هـ.ش.

(٧٢) انظر: وليم جيمس، دين وروان (الدين والنفس): ١٩١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي قائني، شركة نشر سهامي انتشار، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

(٧٣) وليم جيمس، تنوّع تجربة ديني (تنوّع التجربة الدينية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين كياني، ١٣٩١هـ.ش.

(٧٤) انظر: ريتشارد رورتي، فلسفه أميد اجتماعي (فلسفة الأمل الاجتماعي): ٢١١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين آذرنگ ونگار نادري، ١٣٨٤هـ.ش.

(٧٥) انظر: ريتشارد رورتي، أولويت دموكراسي بر فلسفه (أولوية الديمقراطية على الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خشايار ديهيمي، ١٣٨٥هـ.ش.

(٧٦) جان پول وليم، جامعه شناسي أديان (علم اجتماع الأديان): ١٦٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، نشر تبيان، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

(٧٧) انظر: علي رضا شجاعي زند، عرفي شدن در تجربه مسيحي وإسلامي (العلمنة في التجربة المسيحية والإسلامية): ٦٣، مركز بازشناسي إسلام وإيران، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٧٨) انظر: محمد محمد رضائي وعظيم عابديني، نقد نگرش پراگماتيسم در تبيين ضرورت دين (نقد الرؤية البراغماتية في بيان ضرورة الدين): ٢٠، مجلة قبسات، السنة الثامنة عشرة، ربيع عام ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٧٩) انظر: علي رضا شجاعي زند، عرفي شدن در تجربه مسيحي وإسلامي (العلمنة في التجربة المسيحية والإسلامية): ٨٦، ١٣٨١هـ.ش.

(٨٠) روبرت ويلسون، دين وجامعه إمروزي (الدين والمجتمع المعاصر): ٩٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد اخواني، ١٣٧٦هـ.ش.

(٨١) انظر: ألستر مكلين، در آمدي به دين (مدخل إلى الدين): ٧٤، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد مهام، نشر بيدار، قم، ١٣٨٢هـ.ش.

(٨٢) المصدر نفسه.

(٨٣) ملكم هميلتون، جامعه شناسي دين (علم الاجتماع الديني): ١٩٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، نشر تبيان، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

رضاع سيّد الشهداءعليه السلام
مقاربةٌ تاريخيّة حديثيّة

الشيخ عبد الله مصلحي[*]

مدخل

ورد في بعض الروايت أنّه لم يرضع الحسينعليه السلام من أمّه فاطمةعليها السلام. إلاّ أنّه لا يمكن قبول هذه الروايات؛ فإنّها ضعيفة الأسانيد، كما أنها مضطربة المتن. وهذا يوجب التردد في صدور هذه الروايات. أضِفْ إلى ذلك أنّها مخالفةٌ لما ورد في التاريخ من أنّ أمّ الفضل أرضعته.

قد ورد في بعض الروايات أن سيّد الشهداءعليه السلام لم يرضع من أمه فاطمةعليها السلام، ولا من أنثى أخرى، بل إن النبيّصلى الله عليه وآله كان يضع إبهامه في فيه.

وإليك نصّ هذه الروايات:

١ـ محمد بن يحيى، عن عليّ بن إسماعيل، عن محمد بن عمرو الزيّات، عن رجلٍ من أصحابنا، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: ولم يرضع الحسين من فاطمةعليها السلام، ولا من أنثى، كان يؤتى به النبيّ، فيضع إبهامه في فيه، فيمصّ منها ما يكفيه اليومين والثلاث، فنبت لحم الحسينعليه السلام من لحم رسول الله ودمه[1].

ورواه ابن قولويه، عن محمد بن جعفر الرزّاز قال: حدَّثني محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن محمد بن عمرو بن سعيد الزيّات قال: حدَّثني رجلٌ من أصحابنا، عن أبي عبد اللهعليه السلام[2].

(*) باحثٌ متخصِّصٌ في مجال علم الكلام والرجال.

وقال: حدَّثني أبيرحمه الله ، عن سعد بن عبد الله، عن عليّ بن إسماعيل بن عيسى، عن محمد بن عمرو بن سعيد الزيّات، بإسناده، مثله[٣].

٢ـ قال الكليني: وفي روايةٍ أخرى، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام ، أن النبيّصلى الله عليه وآله كان يؤتى بالحسين، فيلقمه لسانه، فيمصّه، فيجتزئ به، ولم يرتضع من أنثى[٤].

٣ـ قال الصدوق: حدَّثنا أحمد بن الحسنرحمه الله قال: حدَّثنا أحمد بن يحيى قال: حدَّثنا بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدَّثنا تميم بن بهلول قال: حدَّثنا عليّ بن حسّان الواسطي، عن عبد الرحمن بن كثير الهاشمي، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: كان رسول الله يأتيه في كلّ يومٍ، فيضع لسانه في فم الحسينعليه السلام ، فيمصّه حتّى يروى، فأنبت الله تعالى لحمه من لحم رسول اللهصلى الله عليه وآله ، ولم يرضع من فاطمةعليها السلام ولا من غيرها لبناً قطّ[٥].

٤ـ قال ابن شهرآشوب: غرر أبي الفضل بن خيرانة، بإسناده، أنّه اعتلّت فاطمة لمّا ولدت الحسين، وجفّ لبنها، فطلب رسول الله مرضعاً فلم يَجِدْ، فكان يأتيه، فيلقمه إبهامه، فيمصّها، ويجعل الله له في إبهام رسول الله رزقاً يغذوه. ويقال: بل كان رسول الله يدخل لسانه في فيه، فيغرّه كما يغرّ الطير فرخه، فيجعل الله له في ذلك رزقاً، ففعل ذلك أربعين يوماً وليلةً، فنبت لحمُه من لحم رسول اللهصلى الله عليه وآله[٦].

٥ـ وقال أيضاً: قالت برّة بنت أميّة الخزاعي: لمّا حملت فاطمة بالحسن خرج النبيّصلى الله عليه وآله في بعض وجوهه، فقال لها: إنك ستلدين غلاماً قد هنّأني به جبرئيل، فلا ترضعيه حتّى أصير إليك. قالت: فدخلتُ على فاطمة حين ولدت الحسن، وله ثلاث ما أرضعته، فقلتُ لها: أعطنيه حتّى أرضعه، فقالت: كلاّ، ثمّ أدركتها رقّة الأمّهات، فأرضعته، فلمّا جاء النبيّصلى الله عليه وآله قال لها: ماذا صنعت؟ قالت: أدركتني عليه رقّة الأمّهات فأرضعته، فقال: أبى الله عزَّ و جلَّ إلاّ ما أراد.

فلمّا حملت بالحسين قال لها: يا فاطمة إنك ستلدين غلاماً قد هنّأني به جبرئيل، فلا ترضعيه حتّى أجيء إليك، ولو أقمتُ شهراً، قالت: أفعل ذلك، وخرج رسول اللهصلى الله عليه وآله في بعض وجوهه، فولدت فاطمة الحسينعليه السلام ، فما أرضعته حتّى جاء رسول اللهصلى الله عليه وآله ، فقال لها: ماذا صنعت؟ قالت: ما أرضعته، فأخذه، فجعل لسانه في

فمه، فجعل الحسين يمصّ حتّى قال النبيّ صلى الله عليه وآله: إيهاً حسين، إيهاً حسين، ثمّ قال: أبى الله إلاّ ما يريد، هي فيكَ وفي ولدكَ، يعني الإمامة(٧).

٦ـ روى الأسترآبادي، عن محمد بن العبّاس قال: حدَّثنا محمد بن همّام، عن عبد الله بن جعفر، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن إبراهيم بن يوسف العبديّ، عن إبراهيم بن صالح، عن الحسين بن زيد، عن آبائه عليهم السلام، قال: فلمّا وضعَتْه وضع النبيّ صلى الله عليه وآله لسانه في فيه، فمصّه، ولم يرضع الحسين عليه السلام من أنثى، حتّى نبت لحمه ودمه من ريق رسول الله صلى الله عليه وآله.

النظر في الروايات

هذه جميع روايات الباب. ولكنْ فيها تأمُّلات:

١ـ إنّ جميع هذه الروايات ضعيفة الأسانيد.

أمّا الرواية الأولى فمرسلةً. وهكذا الرواية الثانية.

وأمّا الرواية الثالثة ففيها تميم بن بهلول وبكر بن عبد الله بن حبيب، وهما لم يوثَّقا، بل بكر بن عبد الله بن حبيب يعرف وينكر(٨).

كما أنّ عليّ بن حسّان الواسطي وعبد الرحمن بن كثير الهاشمي ضعيفان.

قال النجاشي: عبد الرحمن بن كثير الهاشمي: غمز أصحابنا عليه، وقالوا: كان يضع الحديث(٩).

وقال أيضاً: عليّ بن حسان بن كثير الهاشمي ضعيفٌ جدّاً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد. له كتاب تفسير الباطن، تخليطٌ كلّه(١٠).

وقال ابن الغضائري: غالٍ، ضعيف(١١).

ونقل الكشّي عن ابن فضّال أنّه كذّاب(١٢).

والرواية الرابعة مرسلةٌ، وكذا الخامسة؛ لعدم ذكر إسناد ابن شهرآشوب إلى أبي الفضل بن خيرانة و برّة بنت أميّة الخزاعي، مع أنّ أبا الفضل بن خيرانة و برّة بنت أميّة لم يوثَّقا.

وأمّا السادسة فضعيفةٌ؛ تارةً لأنّها مرسلة؛ لجهالة إسناد الأسترآبادي إلى محمد

بن العبّاس؛ وأخرى لعدم وثاقة إبراهيم بن يوسف العبديّ و إبراهيم بن صالح.

أضِفْ إلى ذلك أنّ هذه الأخبار لم تذكر في كتابٍ مشهور. فهذه الأخبار ضعيفةٌ سنداً ومصدراً.

فالقول بأنه صحّ في الأخبار أنه لم يرضع من غير ثدي أمّه فاطمة عليها السلام وإبهام رسول الله صلى الله عليه وآله[١٣] فيه ما لا يخفى.

٢ـ إن متون هذه الروايات مضطربةٌ في نفسها.

فقد ورد في الرواية الأولى والرابعة أنّه كان يؤتى به النبيّ صلى الله عليه وآله فيضع إبهامه في فيه فيمصّ منها، ولكنْ ورد في الروايات الثانية والثالثة والخامسة والسادسة أنّه كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأتيه في كلّ يومٍ فيضع لسانه في فم الحسين عليه السلام.

كما ورد في الرواية الرابعة أنه اعتلّت فاطمة عليها السلام لّما ولدت الحسين، وجفّ لبنها، فطلب رسول الله مرضعاً فلم يَجِدْ، ولكنْ ورد في الرواية الخامسة أنه قال النبيّ صلى الله عليه وآله: لا ترضعيه حتّى أجيء إليك.

فكيف يمكن الاطمئنان بصدور هذه الروايات مع هذا الاضطراب؟!

٣ـ إن هذه الأخبار ـ مع الغضّ عن ضعف أسنادها واضطراب متونها ـ لا تعدو كونها خبرَ واحدٍ، وخبر الواحد ـ كما قال كثيرٌ من فقهاء الشيعة، بل ادّعي عليه الإجماع[١٤] أيضاً ـ لا يمكن الركون إليه في المباحث الاعتقادية؛ لأنّه لا يوجب العلم والعمل، بل الركون إليه في الفقه أيضاً محلّ كلام؛ لما يذهب إليه بعض الأعلام، كالسيد الروحاني[١٥].

٤ـ إنّ هذه الأخبار مخالفةٌ لما ورد في التاريخ، من أن عبد الله بن يقطر كان رضيع سيد الشهداء عليه السلام. قال الشيخ الطوسي: عبد الله بن يقطر: رضيعه عليه السلام[١٦].

هذا، وقد قال الشيخ السماوي: كانت أمّه حاضنةً للحسين، كأمّ قيس بن ذريح للحسن، ولم يكن رضع عندها، ولكنّه يسمى رضيعاً له؛ لحضانة أمّه له[١٧].

ولكنّ هذا التوجيه ـ مع كونه مخالفاً لمعنى الرضيع لغةً، كما لا يخفى ـ لم يذكر في أيّ مصدرٍ تاريخي. فالشيخ السماوي متفرِّدٌ بهذا التوجيه، فلا يمكن الركون إليه، مع عدم مساعدة اللغة والتاريخ عليه.

٥ـ قد ورد في كثيرٍ من مصادر التاريخ والرجال والنَّسَب والسيرة أنّ أمّ الفضل، زوجة العبّاس بن عبد المطّلب أرضعت سيّد الشهداء عليه السلام. كما قد ذكر قثم بن العبّاس بعنوان: (أخو سيّد الشهداء عليه السلام من الرضاعة).

فعن ابن عبّاس، عن أمّ الفضل قالت: دخل عليٌّ رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنا أرضع الحسين بن عليّ بلبن ابنٍ كان يقال له: قثم[١٨].

وقال العمري النسّابة: قال أبو عليّ الموضح النسّابة: والحسين يكنّى أبا عبد الله... وأرضعته أمّ الفضل، زوجة عمّ أبيه العبّاس، بلبن قثم بن العبّاس بن عبد المطّلب[١٩].

وقال ابن عنبة النسّابة: أرضعته أمّ الفضل، زوجة العبّاس بن عبد المطّلب، بلبن قثم بن العباس[٢٠].

وروى ابن عساكر، مسنداً عن سماك، عن أمّ الفضل بنت الحارث، أنها رأت في ما يرى النائم أن عضواً من أعضاء النبيّ صلى الله عليه وآله في بيتي، قالت: فقصصتها على النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: خيراً رأيتِ، تلد فاطمة غلاماً، فترضعيه بلبن قثم، قالت: فولدت فاطمة غلاماً، فسمّاه النبيّ صلى الله عليه وآله حسيناً، ودفعه إلى أمّ الفضل، وكانت ترضعه بلبن قثم[٢١].

وقد ورد مثله في كثيرٍ من المصادر[٢٢].

وقال الذهبي: قثم بن العبّاس بن عبد المطّلب بن هاشم الهاشميّ، ابن عمّ النبيّ صلى الله عليه وسلم، وأخو الفضل وعبد الله وعبيد الله وكثير. وأمّه هي أمّ الفضل، لبابة بنت الحارث الهلالية... وكان أخا الحسين بن عليّ من الرضاعة[٢٣].

هذا، وقد ورد في بعض المصادر أنّ أم الفضل أرضعت حَسَناً[٢٤]. إلاّ أنّ الصواب «الحسين»؛ فإنّه وإنْ ورد في بعض المصادر «الحَسَن»، إلا أنّه ورد هذا النصّ في مصدرٍ آخر ـ نقلاً عن هذه المصادر ـ، وبسندٍ واحد، وفيه: «الحسين»[٢٥].

ثمّ إنّه قد ورد في بعض مصادر الشيعة أن التي أرضعت حسيناً عليه السلام هي أمّ أيمن؛ فقد روى الصدوق، عن أبيه رحمه الله قال: حدَّثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن محمد بن عيسى وأبي إسحاق النهاوندي، عن عبد الله بن حمّاد قال:

حدَّثنا عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أقبل جيران أمّ أيمن إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا: يا رسول الله، إن أمّ أيمن لم تنَمْ البارحة من البكاء، لم تزَلْ تبكي حتّى أصبحَتْ، قال: فبعث رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أمّ أيمن، فجاءته، فقال لها: يا أمّ أيمن، لا أبكى الله عينيك، إن جيرانك أتَوْني وأخبروني أنك لم تزالي الليل تبكين أجمع، فلا أبكى الله عينيك، ما الذي أبكاك؟ قالت: يا رسول الله، رأيت رؤيا عظيمةً شديدة، فلم أزَلْ أبكي الليل أجمع، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: فقصِّيها على رسول الله؛ فإنّ الله ورسوله أعلم، فقالت: تعظم عليَّ أن أتكلَّم بها، فقال لها: إن الرؤيا ليست على ما تُرى، فقصِّيها على رسول الله، قالت: رأيتُ في ليلتي هذه كأنّ بعض أعضائك ملقىً في بيتي، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: نامت عينُك يا أمّ أيمن، تلد فاطمة الحسين، فتربِّينه وتلينه، فيكون بعض أعضائي في بيتك[٢٦].

وقريبٌ منه في بعض مصادر أخرى[٢٧].

وهذه الرواية، وإنْ كانت تنفعنا في المقام؛ حيث جاء فيها: إن امرأةً أرضعت سيّد الشهداء عليه السلام، ولكنْ لا يمكن قبولها؛ فإنها ـ مضافاً إلى ضعف سندها، وكونها من أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً ـ مخالفةٌ لما ورد في كثير من المصادر ـ كما مرّ ـ، بل ومصادر الإمامية أيضاً تؤيِّد ما مرّ من أن التي أرضعت حسيناً عليه السلام هي أمّ الفضل[٢٨].

٦ـ إن عدم رضاع سيّد الشهداء عليه السلام من أمّه فاطمة عليها السلام، ولا من أيّ امرأةٍ أخرى، أمرٌ تفرَّد به بعض روايات الشيعة، مع أنّه أمرٌ عجيب في نفسه، ولا يمكن إخفاؤه، بل ـ كما هو معروفٌ ـ لو كان لبان، ولكنْ لم تذكر هذه الروايات ولو بصيغة التمريض، وبلا تسمية قائله، بل حتّى في عداد الروايات الموضوعة والمختلقة في مصادر أهل السنّة، بل لم يذكر في كثيرٍ من مصادر أعلام الإمامية، التي هي في حياة سيّد الشهداء عليه السلام وسيرته، كالإرشاد للشيخ المفيد، وكشف الغمة للإربلي، بل والخصيبي الغالي في هدايته.

وعليه إنّ ما ورد في بعض الروايات من أن سيّد الشهداء عليه السلام لم يرضع من أمّه فاطمة عليها السلام، ولا من أيّ امرأةٍ أخرى، لا يمكن الاعتماد عليها، بل هو مخالفٌ للتاريخ

الصحيح، فلا يبعد الحكم على الروايات المذكورة بأنها من الأخبار الموضوعة من ناحية الغلاة.

الهوامش

(١) الكافي ١: ٤٦٤ ـ ٤٦٥، ح٤، باب مولد الحسين بن عليّ.

(٢) كامل الزيارات: ٥٦ ـ ٥٧، ح٤.

(٣) كامل الزيارات: ٥٧، ذيل ح٤.

(٤) الكافي ١: ٤٦٥، ذيل ح٤، باب مولد الحسين بن عليّ.

(٥) علل الشرائع ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، ح٣.

(٦) مناقب آل أبي طالب ٤: ٥٠.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) انظر: رجال النجاشي، الرقم ٢٧٧.

(٩) رجال النجاشي، الرقم ٦٢١.

(١٠) رجال النجاشي، الرقم ٦٦٠.

(١١) رجال ابن الغضائري: ٧٧، الرقم ٨٨.

(١٢) انظر: رجال الكشّي، الرقم ٨٥١.

(١٣) انظر: إبصار العين: ٩٣.

(١٤) الباب الحادي عشر: ٣ ـ ٤. لاحِظْ أيضاً: عدّة الأصول: ٢: ٧٣٠ ـ ٧٣١؛ معارج الأصول: ١٩٩؛ الألفية: ٣٨؛ المقاصد العليّة: ٢١؛ مناهج الأحكام: ٢٩٤؛ الفصول: ٤١٦.

(١٥) منتقى الأصول: ٤: ٣٠٠.

(١٦) انظر: رجال الطوسي، الرقم ١٠٠٦.

(١٧) إبصار العين: ٩٣.

(١٨) المستدرك ٣: ١٨٠. وانظر أيضاً: المستدرك ٣: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(١٩) المجدي في أنساب الطالبيين: ١٣ .

(٢٠) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب: ١٩١.

(٢١) تاريخ مدينة دمشق ١٤: ١١٤.

(٢٢) انظر تهذيب الكمال ٦: ٣٩٧ ـ ٣٩٨؛ بغية الطلب في تاريخ حلب ٦: ٢٥٦٥ ـ ٢٥٦٦؛ البداية والنهاية ٦: ٢٥٨.

(٢٣) سير أعلام النبلاء ٣: ٤٤٠، الرقم ٨٢.

(٢٤) انظر المعجم الكبير ٣: ٢٣، ح٢٥٤١؛ أسد الغابة ٢: ١٠؛ الذرية الطاهرة النبوية: ١٠٦، ح١٠٩.

(٢٥) انظر مسند أحمد بن حنبل ٦: ٣٣٩، وفيه: الحسن، وقارنه مع: تاريخ مدينة دمشق ١٤: ١٩٦ ـ ١٩٧؛ البداية والنهاية ٦: ٢٥٨؛ وفيهما: الحسين.

(٢٦) الأمالي: ١٤٢، ح١٤٤.

(٢٧) انظر روضة الواعظين: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ مناقب آل أبي طالب ٣: ٢٢٦.

(٢٨) انظر الإرشاد ٢: ١٢٩؛ دلائل الإمامة: ١٧٩؛ تاج المواليد: ٨٥؛ إعلام الورى بأعلام الهدى ١: ٤٢٦؛ اللهوف: ١٤؛ كشف الغمّة ٢: ٧.

كتاب «توقُّعات البشر من الدين»[1]

نقدٌ وتعريف

أ. محمد خداياري فرد[*]

ترجمة: السيد مرقال هاشم

المقدّمة

صدر كتاب «توقُّعات البشر من الدين»، لمؤلّفه: الشيخ عبد الحسين خسرو پناه، عام ١٣٨٢هـ.ش (٢٠٠٣م)، عن مركز نشر آثار پژوهشگاه وأنديشه إسلامي. وعلى الرغم من أن الناشر المحترم قد ضمَّن الكتاب في مقدّمته، التي كتبها من صفحتين، بعباراتٍ من قبيل: «المسيحية والكنيسة الزاخرة بالضعف والتحريف والانحراف»، و«عدد من المستأصَلين»، حيث لا يتوقَّع القارئ عادةً مثل هذا الموقف في دراسةٍ علمية، إلاّ أن الإيضاحات القيِّمة التي قدَّمها الشيخ جعفر السبحاني حول «ما يتوقَّعه الإنسان من الدين» في الصفحات اللاحقة قد تداركت هذا الخلل، ولا سيَّما أن سماحته قد أشار إلى (الشيخ خسرو پناه) بوصفه من المتخرِّجين في مجال الكلام الإسلامي، وأنه قد اختار هذا الموضوع ليكون أطروحته العلمية على مستوى الدكتوراه. وعلى هذا الأساس فإن نقد الكتاب إنما يأتي في إطار ما يُتوقَّع من كتابٍ على مستوى الأطروحة العلمية لنيل شهادة الدكتوراه، وإلاّ فإن هذا الكتاب من حيث المجموع لا يخلو من فائدةٍ.

التعريف بالكتاب

يشتمل هذا الكتاب على مقدّمة؛ وأربعة أبواب. وكلّ باب يحتوي على فصولٍ،

(*) باحثٌ في الفلسفة والكلام.

تتراوح من أربعة فصول إلى سبعة. وبعض هذه الفصول لا يتجاوز أربع صفحات.

وقد احتوى الباب الأوّل على الفصول الخمسة التالية: المبادئ التصورية للمسألة، بمعنى: ما يتوقّعه الإنسان من الدين؛ وتعاريف الدين؛ وبيان وتحليل مسألة ما يتوقّعه الإنسان من الدين من الناحية التاريخية؛ والمنطق والأسلوب المعرفي والموقع العلمي لمسألة وتعريف البحث الديني؛ وفوائد وثمار البحث ومعرفة المنهج.

وفي قسم البحث الديني تطرَّق إلى الحديث عن ثلاثة اتجاهات، وهي: الاتجاه الداخلي للنصوص الدينية؛ والاتجاه الخارجي للنصوص الدينية؛ والاتجاه الذي يجمع بين الاتجاهين المتقدّمين.

وبعد انتقاد الكاتب المحترم للاتجاه الأول والثاني، وبيان وتحليل نموذج المدرسة التفكيكية، يختار الاتجاه الثالث، أي أسلوب الجمع بين الاتجاه الداخلي للنصوص الدينية والاتجاه الخارجي للنصوص الدينية، حيث يقوم هذا الاتجاه على الاستفادة من الكتاب والسنّة والعقل والتجربة والتاريخ.

وفي الفصول السبعة من الباب الثاني من هذا الكتاب تمّ التعرُّض إلى آراء المفكّرين الغربيين والمدارس الفلسفية في الغرب على ثلاث مراحل تاريخية، وهي: ما قبل العصور الوسطى؛ والعصور الوسطى؛ وعصر النهضة والمرحلة المعاصرة.

ويذهب المؤلّف إلى الاعتقاد بأنه قلَّما تمّ التعرُّض في مرحلة ما قبل العصور الوسطى إلى مسألة ما يتوقّعه الإنسان من الدين.

وأما في العصور الوسطى فقد كان لدى المسيحيين ـ من خلال انتهاج الأساليب الخارجة عن النصوص الدينية، أي: العقل والحسّ ـ توقّعات كبيرة من الدين المسيحي، وكانوا قد أذعنوا لسلطة الدين على جميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية. إن البيان والاكتشاف الدقيق لآراء المفكّرين الغربيين في مرحلة عصر النهضة والمرحلة المعاصرة في ما يتعلَّق بتوقُّعات الإنسان من الدين يرتبط ارتباطاً كاملاً بنظريّاتهم في مجال العقل والدين، والعلم والدين، ومنشأ الدين. وفي هذه المرحلة، بالإضافة إلى تقابل رؤية الإنسان مع تعاليم رجال الكنيسة، أخذ التقدُّم العلمي بدَوْره يتعارض مع تعاليم الكنيسة.

وفي مرحلة عصر النهضة حلّ العقل الجزئي والرياضي محلّ العقل الكلّي الاستدلالي. لقد أدَّتْ هذه التحديات بالإضافة إلى سقوط النصوص المسيحية المقدسة عن الاعتبار إلى طرح الآراء الخاصة بالتوقُّع الأدنى من الدين. وقد تمّ إحياء هذا التوقُّع الأدنى في القرن العشرين من جديد.

وفي هذا القسم تمّ التعرُّض لآراء غاليليو(٢)، وإيمانوئيل كانط(٣)، وإميل دوركهايم(٤)، وكارل ماركس(٥)، وماكس فيبر(٦)، وشلاير ماخر(٧)، وبول تيليش(٨)، ووالتر ستيس(٩)، وجون هيك(١٠)، وسيغموند فرويد(١١)، وكارل يونغ(١٢)، وإريك فروم(١٣)، بالنقد والتحليل. وتمّ بيان المدارس الفلسفية، من قبيل: الديانة الطبيعية(١٤)، والفلسفة الوجودية، والفلسفة الوضعية، وفلسفة التحليل اللغوي في مجال ما يتوقَّعه الإنسان من الدين. وقد ورد في بيان هذا القسم أن هؤلاء الأشخاص أو المدارس إما يذهبون إلى نفي أيّ توقُّعٍ من الدين، أو أنهم يكتفون ـ من خلال سلوك الاتجاه العملاني والتجريبي واللغوي ـ بالحدّ الأدنى من الدين.

وفي الباب الثالث من هذا الكتاب، والذي يشتمل على أربعة فصول مستقلّة، تعرّض المؤلّف إلى آراء العلماء والمفكّرين الإسلاميين حول ما يتوقَّعه الإنسان من الدين. وهذه الآراء عبارةٌ عن: آراء الفلاسفة، والمتكلّمين الشيعة، وأهل السنّة، وعرفاء الإسلام، حيث تمّ تقسيمها إلى خمسة تيارات: التيار الإلهي والباطني؛ والتيار الدنيوي التفريطي؛ والتيار الذي ينشد العدالة على أساس الحقوق؛ والتيار الأيديولوجي والدنيوي الإفراطي؛ والتيار الشمولي المعتدل. وفي نهاية الباب الثالث، ضمن بيان وتحليل آراء العرفاء، قال المؤلّف: إن طريق الوصول إلى مقام الإنسان الكامل إنما يكمن في هذا المسار فقط، وقيل: إن توقُّع العرفاء من الدين هو من نوع التوقُّع في الحدّ الأقصى.

والباب الأخير من هذا الكتاب، بفصوله الأربعة، يختصّ بالنظرية المختارة من قِبَل المؤلّف حول ما يتوقَّعه الإنسان من الدين في مجال الأمور الدنيوية، والعلوم التجريبية الطبيعية، والعلوم الإنسانية، وسائر العلوم الأخرى، من قبيل: الأخلاق، والفقه والحقوق، والفلسفة، والفنّ والعرفان. إن النظرية المختارة ـ التي يصل إليها

المؤلّف من خلال توظيف الأساليب الخارجية والداخلية للنصوص الدينية ـ هي التوقُّع المعتدل من الدين، بمعنى أن رسالة الأنبياء لا تقتصر على ضمان الآخرة، أو بيان علاقة الإنسان بخالقه فقط، بل إنها ترصد المسائل والأبعاد الإنسانية الأخرى أيضاً، على نحوٍ مباشر أو غير مباشر. وعلى هذا الأساس فإنه يرفض الإسلام العلماني، ولا ينفي العلوم التجريبية الإنسانية والطبيعية، ولا يتجاهل دَوْر الدين في هذه العلوم أيضاً. إن اختلاف هذه النظرية عن نظريات ما يُتوقَّع في الحدود الدنيا من الدين يكمن في أن توقُّع الإنسان من الدين في هذه النظرية لا يقتصر على علاقة الإنسان بالله، كما أن اختلاف النظرية المختارة عن التوقُّع في حدّه الأقصى يكمن في القول بأن الكتاب والسنّة لا يشتملان على جميع ما يحتاج إليه الإنسان. بل ولا يمكن الادّعاء بأن الكتاب والسنّة قد اشتملا على جميع الحاجات الكلّية للبشر، بحيث يتمّ استنتاج سائر الجزئيات والمصاديق الأخرى من هذه الكلّيات. وبطبيعة الحال إن الرؤية الدينية الداخلية للآيات والروايات تثبت وجود الأوصاف والوصايا العلمية في الكتاب والسنّة في مجال العلوم الطبيعية، ومن بينها: الطبّ والعلاج، والنجوم وعلم الهيئة، والجيولوجيا، والفلك، والزراعة، والصناعة، والعلوم العسكرية؛ وكذلك العلوم الإنسانية، من قبيل: الاقتصاد، والتربية والتعليم، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية، وسائر العلوم الأخرى. ولكنْ لا يمكن من خلال هذه المفاهيم أن نستنتج استغناء الإنسان عن العقل والتجربة في مجال العلوم، ونبذ العقلانية والتدبير العقلاني والاستقراء التجريبي؛ لأن الكتاب والسنّة إنما تعرَّضا إلى القليل من الاحتياجات البشرية في هذه الدائرة، **هذا أوّلاً**. **وثانياً**: إن من أهمّ أهداف الدين في البيان النقلي لهذه المفاهيم الاستعانةَ بالإعجاز العلمي لإثبات أحقّيته؛ ليضمن السعادة الدنيوية والأخروية للناس. **وثالثاً**: في حالة القبول بمقولة العلم الديني فإن المفاهيم القرآنية والروائية غير التجريبية سوف تكون مؤثِّرةً في تفسير عالم الطبيعة، ويمكن لهذا التأثير أن يتجلّى في القضايا والنظريات العلمية التجريبية. ومن هنا يمكن التوصُّل إلى دَوْر وآلية الدين في العلوم التجريبية أيضاً.

وبالالتفات إلى ما تقدَّم يبدو أن المؤلّف المحترم قد بذل جهوداً كبيرة في تأليف

هذا الكتاب. ولكنْ حيث إن هذا الكتاب المطبوع هو حصيلة دراسته وأطروحته على مستوى الدكتوراه نقدِّم هذا النقد؛ كي يأخذه المؤلِّف بنظر الاعتبار إذا أراد ذلك، وأن يدخل الإصلاحات في حدود إمكانه، ولكي يأخذه الطلاب المحترمون بنظر الاعتبار في دراساتهم وأعمالهم الجديدة على مستوى الدكتوراه:

١ـ إن أطروحة الدكتوراه في جميع المراكز العلمية في العالم ـ ومنها: المراكز العلمية في إيران ـ يجب أن تكون في خدمة إنتاج العلم، وأن تقدِّم شيئاً جديداً لم يتمّ تسليط الأضواء عليه كثيراً. في حين أن هذه الأطروحة على مستوى الدكتوراه لم تعمل على طرح أيّ موضوعٍ جديد أو بديع. وإن كلَّ جهد المؤلِّف المحترم في كتاب «ما يتوقَّعه الإنسان من الدين» إنما يصبّ في إثبات أنه يرفض الإسلام العلماني، وأنه لا ينفي العلوم التجريبية، والمصادقة على دَوْر الدين في الخطوط العريضة بشأن المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ومن ناحيةٍ يسعى المؤلِّف إلى الردّ على النظرية القائلة بأن جميع الاحتياجات البشرية، الجزئية والكلّية، يجب استخراجها من الكتاب والسنّة، والتخلّي عن العلم والتجربة، والتأكيد على مرجعية الدين في الأصول العامّة للاحتياجات البشرية في كافّة المجالات. وهذا ليس بالموضوع الجديد الذي يضيف شيئاً إلى مجموعة العلوم البشرية، بل تمّ تناول هذا الموضوع في المجلات والصحف، وحتّى المنابر، بكثرةٍ، وعلى مدى سنواتٍ متمادية.

٢ـ في أسلوب التحقيق كلّما عمد الباحث إلى طرح أسئلة التحقيق يتعيَّن عليه أن يحدِّد ما هي التحقيقات السابقة التي تمخَّضت عن هذه الأسئلة. في حين أن المؤلِّف المحترم لم يسلك هذا النهج في معرض طرح أسئلة التحقيق، وإنْ كان قد أشار في مقدّمة الكتاب[١٥] ـ في بيان الدافع وراء اختيار هذا الموضوع ـ إلى «دراسة ما يقرب من عشرة آلاف سؤال» مطروح من قِبَل جيل الشباب في هذه المرحلة. وعلى هذا الأساس فقد عمد الباحث المحترم إلى طرح ما يزيد عن ثلاثين سؤال أساسياً بشأن أبستيمولوجيا المعرفة الدينية، وما يتوقَّعه الإنسان من الدين، والتعارض بين العلم والدين، ممّا تحتاج الإجابة عن كلّ واحدٍ منها تحقيقاً مستقلاً. وفي الوقت نفسه لم يبيِّن المؤلف سبب طرح كلّ هذه الأسئلة، دون أن يتمكَّن من التحقيق فيها بأجمعها،

أو أن يوضّح ارتباط هذه الأسئلة بموضوع بحثه. وفي هذا الشأن جاء قوله: «إن هذه الدراسة تأتي في إطار الإجابة عن توقع الإنسان من الدين»[١٦]. وإنْ كان يتّضح في نهاية المطاف أنه قد تمّتْ الإجابة عن أكثر هذه الأسئلة النظرية في مناسباتٍ مختلفة، وهذا النوع من الإجابة لا يقوم على المنهج العلمي للتحقيق.

٣ـ كما أن المؤلّف عمد مباشرةً بعد طرح أسئلة التحقيق[١٧] إلى التعريف بالفرضية الأصلية والفرضيات المنافسة للتحقيق. وهذا بدَوْره أمرٌ غير متعارف. وبعبارةٍ أخرى: إنه قام بالجمع بين طرح أسئلة التحقيق وفرضية البحث في موضعٍ واحد، في حين أن المتَّبع في التحقيق هو إما طرح السؤال أو الفرضية، ثمّ كلّما تقدّم في بحث طرح عنوان الفرضية الأصلية فإن القارئ سيترقّب طرح الفرضيات الفرعية أيضاً. يُضاف إلى ذلك أنه لم يذكر أيّ مصدرٍ علميّ أنه لا بُدَّ للباحث من الإشارة إلى الفرضيات المنافسة أيضاً، إلاّ اللهمّ في قسم البحث والاستنتاج. كما يجب على الباحث أن يتحدّث عن تماهي أو عدم تماهي نتائج بحثه مع نتائج الأبحاث السابقة، وفي خصوص عدم التماهي عليه أن يذكر أدلّته وتوجيهاته العلمية في هذا الشأن. وفي ما يتعلق بالكتاب مورد النقد لم تتمّ رعاية أيٍّ من هذه النقاط المذكورة في منهج التحقيق.

٤ـ إن الهدف من التحقيق لم يتم التطرُّق له في المقدّمة[١٨] على أساس المنهج العلمي للتحقيق؛ إذ المسائل المطروحة هناك إنما ترتبط في الغالب بضرورة وأهمّية التحقيق، ولا ترتبط بهدف التحقيق. ولكنه ذكر أن تفصيل أهداف هذا التحقيق سوف تتّضح في فصل «فوائد وثمار البحث». بَيْدَ أنه عند الرجوع إلى الفصل الرابع الخاصّ بفوائد وثمار البحث ـ الذي أشار إليه الكاتب ـ اتّضح أن هذا الفصل، الذي لا يزيد على أربع صفحات، قد تحدّث في الغالب عن المسائل التي تعود إلى ضرورة وأهمّية التحقيق، وليس إلى الهدف والغاية من التحقيق. وبطبيعة الحال تَرِدُ هذه الأسئلة على الذهن أيضاً، وهي: لماذا يجب طرح فوائد وثمار البحث، أو بعبارةٍ أخرى: ضرورة وأهمّية التحقيق، في الفصل الرابع؟ ولماذا يجب تكرار ذكر معرفة أسلوب بيان المسألة في الفصل الخامس؟ ولماذا ورد الحديث عن المنزلة العلمية للمسألة في الفصل

الثالث؟ أو لماذا تمّ طرح نظريات علماء النفس، من أمثال: كارل يونغ وسيغموند فرويد، والمتكلّمين، من أمثال: شلاير ماخر، وعلماء الاجتماع، من أمثال: إميل دوركهايم، في موضعٍ واحد؟ إن هذا الأمر يُثبت أن الكاتب المحترم قد عمد ـ خلافاً لجميع أصول تنظيم فصول البحث أو الكتاب ـ إلى تقديم تبويبٍ جديد للفصول، لا يتطابق مع الأصول العلمية المتَّبعة.

٥ـ إن هذا الكتاب، بالإضافة إلى اشتماله على مشكلةٍ منهجية تتعلّق بصفته أطروحة علمية على مستوى الدكتوراه، يشتمل كذلك على إشكالات تحقيقية وإحالات كثيرة أيضاً، نشير إلى بعضها على النحو التالي:

إن عبارات «داخل النصوص الدينية» أو «خارج النصوص الدينية» قد تمّ تكرارها في صفحة واحدة سبع مرّات[١٩]. وبطبيعة الحال كان تكرار هاتين العبارتين في مجموع الكتاب من الكثرة بحيث يبدو للقارئ وكأنّ الباحث يهدف إلى إثبات هذا الموضوع بالذات، دون غيره، ومن الضروريّ في تحقيقات البحث الجمع بين الأسلوب الداخلي والخارجي للنصوص الدينية، وإن الاهتمام بأيّ واحد منهما وحده، دون الآخر، يستحقّ الكثير من الانتقادات.

وفي الكتاب أيضاً عبارة: «**فنّ التحقيق** في هذه الدراسة: مكتبي، **وأسلوب التحقيق**، من داخل وخارج النصوص الدينية»[٢٠]. ولم يتّضح ما هو الاختلاف بين «فنّ التحقيق» و«أسلوب التحقيق». ثم إني من بين أساليب التحقيق ـ ومن بينها: المشاهدة، والحوار، والاختبارات، والدراسات الميدانية، والدراسة الجزئية، أو أساليب التحقيق الأخرى ـ لم أعثر على أسلوبٍ اسمُه أسلوب التحقيق من داخل وخارج النصوص الدينية في المصادر العلمية ذات الصلة، إلاّ اللهمّ إذا ادّعينا أن هذا الأسلوب هو نفسه الأسلوب المكتبي.

لقد ذكر الباحث المحترم الكثير من المسائل، دون الإشارة إلى ذكر مصادرها. ومن ذلك مثلاً أنه قال: «إن مفردة التوقُّع في هذه الدراسة تستعمل بمعنى: الدافع؛ والحاجة»[٢١]، دون الإشارة إلى مصدرٍ يؤكّد صحّة استعمال التوقُّع بهذين المعنيين. ثم قال: «إن التوقُّع نوع حاجة مرتقبة، حيث يعتبر الشخص المتوقِّع صاحب

حقّ، بَيْدَ أن الحاجة أعمّ من أن يكون صاحب الحاجة محقّاً أم لا». وهنا أيضاً لم يُشِرْ إلى مصدرٍ يُصرِّح بهذا الفصل.

وقال أيضاً: «لقد اتّخذ إبراهام ماسلو في كتابه (الحافز والشخصية) الخطوة الأهمّ في هذا المسار، وقسَّم حاجات الإنسان إلى سبعة أقسام»[٢٢]. وكما نلاحظ لم تتمّ رعاية أصول الإحالة في هذه الفقرة، بمعنى أنه لم يكتب بعد اسم المؤلِّف سنة طباعة الكتاب. ثم إنه لا حاجة في الإحالة إلى ذكر اسم المؤلِّف لوإنما يُكتفى بذكر اللقب]. وفي ذات الصفحة، وقبل انتهائها بخمسة أسطر، نقل كلاماً عن (كاني)، دون أن يشير إلى سنة طبع الكتاب. وحيث إنه في قائمة بيان المصادر لم يُراعِ الأسلوب العلمي المتَّبع من قِبَل المراجع العلمية، مثل: منظّمة علم النفس الأمريكية (APA)، لا يمكن للقارئ أن يعثر على المصادر بسهولةٍ. ومن ذلك مثلاً أنه إذا أراد العثور على كتاب إبراهام ماسلو لا يدري هل يتعيَّن عليه البحث في مواد الحرف «أ» أو في مواد الحرف «م» في قائمة المصادر. ثم عندما نتابع البحث نلتفت أن جميع هذه المطالب قد تمّت إحالتها إلى هامش واحد على النحو التالي:

«١ـ إبراهام اچ. ماسلو: انگيزش وشخصيت، ص ٧٥؛ فرامرز رفيع پور، آناتومي جامعه، ص ٤١ ـ ٤٣».

يُضاف إلى ذلك أنه لم يأتِ أمام أيّ واحدٍ من الأسماء على ذكر سنة طبع الكتاب، وبالتالي لا نعرف من أيّ هذه المصادر تمّ أخذ المسائل السابقة. ومن الجدير ذكره ـ بطبيعة الحال ـ أن هذا الإشكال نجده في جميع نصوص الكتاب، حيث تمّ نقل الكثير من المطالب، أو تمّ ادّعاؤها، أو التعريف بها، دون إحالتها إلى أيّ مصدرٍ، أو كانت طريقة إحالتها بالأسلوب الذي تقدَّم ذكره.

وقال: «إن هذه الرؤية القائلة بـ (أن رجوع الإنسان إلى الدين إنما يتمّ إدراكه بواسطة الاحتياجات الدينية، ويستدل عليه بالحسّ والنقل) رؤيةٌ براغماتية وإنسانية إلى الدين، ولا تنسجم مع رؤيتنا المنطقية والإسلامية أبداً»[٢٣]. طبقاً لأصول نقل كلام عن الآخرين عندما يقوم الكاتب بنقل مسألةٍ عن شخصٍ بشكلٍ مباشر لا يجب الإشارة إلى المصدر فحَسْب، بل لا بُدَّ من تحديد الصفحة أو الصفحات التي توجد فيها

تلك المسألة. في حين أن المؤلّف المحترم لا يشير إلى الصفحة، بل لا يشير حتّى إلى المصدر، وعليه لا نعلم مَنْ هو الشخص الذي نقل عنه ذلك الكلام. ونجد هذا الأسلوب بكثرةٍ في جميع مواضع كتابه.

وقال: «يرى أكثر علماء الاجتماع وعلم النفس من المعاصرين أن التعاريف التطبيقية للدين من أنفع التعاريف»[٢٤]. في حين يجب في هذا النوع من الادّعاءات أن يذكر الكاتب أسماء عددٍ من علماء الاجتماع وعلم النفس المعاصرين مباشرةً داخل أقواس، مع ذكر مؤلَّفاتهم وسنة طبعها؛ كي تكون صحّة المدّعى قابلة للمناقشة والتوثيق، إلاّ أن الباحث المحترم لم يُشِرْ حتّى إلى مصدرٍ واحد في هذا الشأن، ليتّضح ما إذا كان هناك آخرون قالوا ذلك أيضاً، أو أنه مجرّد ادّعاء من الكاتب، وحتّى هذا المقدار يجب أن يستند إلى مصدرٍ أيضاً. وفي الكتاب أيضاً[٢٥] ينقل تعريف ويليام جيمس[٢٦] للدين نقلاً مباشراً، ولكنه لا يحيله إلى كتابٍ أو مقالة لويليام جيمس نفسه، وإنما يحيله إلى مصدرٍ يشير إليه في الهامش على النحو التالي:

1. J. H. HICK, Philosphy of Religion. p. 2.

وفي الصفحات اللاحقة تمّ استخدام هذا المصدر دون ذكر اسم الكاتب، ثم إن هذا المصدر، بالإضافة إلى عدم اشتماله على سنة الإصدار، لم يتمّ التعريف به ضمن قائمة المصادر.

وكذلك عندما نلتفت إلى التعريف المنقول عن ويليام جيمس في هذه الصفحة: «الدين عبارة عن مجموعة من المشاعر والأعمال والتجارب التي يحصل عليها الأفراد لوحدهم وأمام الله» لم يتّضح مراد المؤلّف المحترم من المسائل التي ذكرها حيث قال: «إن الكثير من علماء الاجتماع وعلم النفس من المعاصرين أن التعاريف التطبيقية للدين من أنفع التعاريف»[٢٧]. هل التعريف المتقدِّم تعريفٌ تطبيقي للدين أم لا؟ ونرى هذه المسألة أيضاً[٢٨] حيث ذكر تعريفاً واحداً عن تالكوت بارسونز[٢٩]، تحت عنوان: «تعاريف علم الاجتماع»؛ إذ يقول في تعريف الدين: «مجموعة من الاعتقادات والأعمال والشعائر والمؤسّسات الدينية التي أقامها الإنسان في مختلف المجتمعات البشرية». وهنا لم يتّضح ما إذا كان هذا التعريف من التعاريف التطبيقية للدين أم لا. وفي هامش هذه

الصفحة عمد ـ في إحالة التعريف المذكور ـ إلى استعمال الكلمة الإنجليزية «Ibid»، والتي تعني في المقالات الإنجليزية القديمة «المصدر المتقدِّم» أو «المصدر السابق»، وهذه الطريقة قد تمّ التخلّي عنها منذ سنوات، وطبقاً لتعليمٍ صادر عن مؤسّسة علم النفس الأمريكية «APA» جاءت التوصية بضرورة ذكر المصدر كاملاً في جميع الموارد. ومن العجيب أن الكاتب المحترم، بالالتفات إلى توظيفه لكلمة «المصدر ذاته» في هامش الصفحات، آثر استعمال هذه الكلمة الإنجليزية في بعض مواضع الكتاب؟!

عمد المؤلّف المحترم[٣٠] إلى تقديم تعريفٍ للدين يبدو منه أنه ناب فيه عن جميع المفكّرين في المجال الديني في الوصول إلى خلاصة كلّية في هذا الشأن. وكان ينبغي في هذا القسم أن يستفيد من مصدرٍ في الحدّ الأدنى. كما قدَّم تعريفاً جامعاً للدين الإسلامي، وهو وإنْ كان تعريفاً مناسباً، وتمّ السعي فيه إلى أن يكون تعريفاً لا يتعرّض إلى نقدٍ من أحدٍ، ولكنه لم يُشِرْ في هذا التعريف الجامع إلى مصدرٍ من الكتاب والسنّة. وعلى هذا الأساس فإن هذا التعريف حتّى إذا لم يكن تعريفاً مناسباً للدين الإسلامي، مع ذلك لا يمكن الإشكال عليه؛ لأن هذا التعريف مجرّد تعريف صادر عن رؤية شخصية للمؤلّف، لا يمكن إثباته في النقاش والتحاور، كما لا يمكن ردُّه، ولا إسناده إلى المصادر.

٦ـ لقد أخذ المؤلّف المحترم على عاتقه أن ينتقد في إطار هذا الكتاب جميع التيارات الفلسفية والعلمية في الشرق والغرب. إن إلقاء مثل هذا العِبْء الثقيل على عاتق كتابٍ واحد سوف يؤدّي بنا ـ شئنا أم أبينا ـ إلى هذه النتيجة، وهي أن المؤلّف سيقوم بمشروعه من خلال اعتماده على المصادر من الدرجتين الثانية والثالثة. والشاهد على ذلك أنه على الرغم من انتقاده للتيارات الفلسفية الغربية، لا نجد في قسم المصادر أيّ مصدرٍ أجنبي (لاتيني). وعليه يطرح هذا السؤال نفسه: كيف يمكن العمل على نقد آراء المفكّرين دون دراسة مؤلّفاتهم الأصلية؟

يُضاف إلى ذلك أن الكثير من الانتقادات المذكورة في هذا الكتاب هي في الأصل من الانتقادات التي سبق للمحقّقين والمفكّرين الآخرين أن ذكروها. ومن هنا إن ما ورد في هذا الكتاب هو في الغالب نقلٌ لانتقادات الآخرين. بَيْدَ أن القارئ غير

المطّلع عند قراءته لهذا الكتاب سيذهب به التصوُّر إلى أن الكاتب هو صاحب هذه الانتقادات. ومن ذلك أنه في نقد رؤية كارل يونغ ـ على سبيل المثال ـ يستفيد من نقد إريك فروم. يُعَدّ فروم من علماء النفس الاشتراكيين. ومن خلال الانحياز الذي نشاهده في كتابه «علم النفس والدين» يتوجَّه فروم إلى نظرية يونغ، وهناك شكٌّ في أن تكون العناصر العرفانية المعقّدة ليونغ كانت مفهومةً بالنسبة إلى فروم، وأنه قد راعى جانب الإنصاف في نقدها. ومن بين الأخطاء في المباحث التي يرتكبها إريك فروم في نقد يونغ أنه يخلط بين اللاوعي الجمعي واللاوعي الشخصي؛ فإن اللاوعي الجمعي الذي يتحدَّث عنه يونغ كان سابقاً على تبلور الوعي، وإن مختلف الأفراد يشتركون فيه. إن إريك فروم ـ وبتَبَعه الأستاذ خسرو پناه ـ قد تعامل بسذاجةٍ في ما يتعلَّق باللاوعي الجمعي، ورآه متطابقاً مع الاتّفاق العام[٣١]. في حين أن اللاوعي الجمعي ومحتوياته من وجهة نظر كارل يونغ يمثِّل مخرجاً مشتركاً لجميع أفراد الإنسانية في الكرة الأرضية، ومن أعماق هذا اللاوعي تمور العقائد المذهبية، والتجارب الدينية، والإلهامات، وتطفو على سطح الوعي. في حين أن التوافق العام حول المعتقدات والعلوم يدخل ضمن الوعي الذاتي الذي يحظى بالقبول من قِبَل عامّة الناس بفعل التكرار والتجربة.

وفي هذا الكتاب[٣٢] نواجه نقداً آخر من قِبَل إريك فروم على كارل يونغ، وقد حظي هذا النقد بالقبول من قِبَل الكاتب المحترم. يذهب يونغ إلى الاعتقاد بأن ظاهرة الدين والتجربة الدينية ليست من صنع البشر، وإنما تنبثق من أعماق روح وجبلّة الإنسان. وهنا يقدِّم فروم نقداً ينطوي على شيءٍ من الاستخفاف، إذ يقول: إن الجنون ينبثق بدَوْره من أعماق الناس، فهل يمكن القول بأن الجنون جزءٌ من الدين؟!

في حين أن كلام يونغ هو أن هناك في أعماق وجود جميع الناس (روح اللاوعي الجمعي) تجربةً قدسية وجلالية، وهو ما ثبت بالتجربة على طول التاريخ. وعليه يمكن الردّ على فروم بما يلي، **أوّلاً**: إن الجنون لم يثبت في وجود جميع البشر، أي على نحو «الصورة المثالية»[٣٣]. **وثانياً**: إن الجنون إنما يعرض عندما لا يتمّ العمل بعناصر الدين بشكلٍ صحيح، وعندها يتعرَّض الفرد إلى الجنون. يبدو أن معنى اللاوعي الجمعي

ومحتوياته الذي يتمّ إبداؤه على نحو (الصورة المثالية) لا يزال غير واضحٍ بالنسبة إلى إريك فروم، وإلاّ لما ارتكب هذا الخلط الغريب في هذا البحث.

وكما نلاحظ فإن الكاتب المحترم في نقده لآراء يونغ لم يرجع إلى كتبه مباشرةً، وإنما إلى نقد إريك فروم، وحتّى في ذلك لم يعتمد على المصدر الأصلي، وإنما استند إلى المصدر المترجم، وبذلك يكون قد كرَّر نفس الخطأ الذي ارتكبه إريك فروم. وعلى هذا المنوال جَرَت سائر الانتقادات في هذا الكتاب.

وعندما تعرَّض المؤلِّف المحترم إلى نقد النزعة الإنسانية قال: «لو قلنا بأن المعرفة عبارةٌ عن الاعتقاد الصادق والمبرّر، وهو ما قال به الكثير من الأبستيمولوجيين الغربيين والإسلاميين، سيكون هجوم التشكيكيين على مفهوم «الاعتقاد»، وهجوم التعدُّديين على عنصر «الصدق»، وهجوم النسبيّين على عنصر «المبرّر»، مبرّراً؛ بمعنى أن الظاهراتيين والنسبيين يدَّعون نفي المعيار الجامع والكلّي لتشخيص المعرفة الصحيحة من غير الصحيحة»[٣٤].

ولكنْ لم يتّضح في هذا الكتاب أين كان هذا الهجوم من قِبَل التشكيكيين والتعدّديين والنسبيين؟ وما هو المبرِّر لهذه الهجمات؟

وبعد أن استعرض المؤلِّف بعض المسائل الأجنبية عن التحقيق بشكلٍ مملّ، نجده يقع هو نفسه في التناقض حول ما إذا كان القائلون بالنزعة الإنسانية يؤمنون بالله أم لا؟ وذلك لأنه يقول: «إن أصحاب النزعة الإنسانية إذا أنكروا الله من خلال الاتجاه الظاهراتي فإنهم سوف يستطيعون الجلوس على طاولة النقاش بشكلٍ أفضل مما إذا واصلوا التحدُّث إلى المخاطبين بازدواجيةٍ؛ فإن منهم مَنْ يعتقد بالله والدين، ويقول في الوقت نفسه: لقد تعرَّفنا على الله ظاهراتياً، وقد عمد الأنبياء بدَوْرهم إلى تقديم دينهم ظاهراتياً أيضاً»[٣٥].

وحيث كان الباحث المحترم في نقله جميع المسائل بشأن النزعة الإنسانية يعتمد على المصادر من الدرجة الثانية والمترجمة، ولم يرجع إلى المصادر الأصلية، فإنه قد اعتبر النزعة الإنسانية بشكلٍ عامّ نوعاً من التمرُّد على الله والدين، ورأى في هذه الحركة مفهوماً معارضاً للتوحيد. وفي ذلك هو يغفل عن حقيقة أن الحركة الإنسانية

قد نشأت ضدّ التفكير العلمي البَحْت للنزعة السلوكية التي ترى الإنسان وأفعاله تابعةً للبيئة، وكذلك ضدّ النظام التحليلي لسيغموند فرويد، الذي يرى أن سلوك الإنسان تابعٌ للجبر الداخلي والنفسي، وعارضت كلتا هاتين المدرستين. وعلى الرغم من أن هناك عدداً من الإنسانيين الذين ينكرون الله قد كتبوا ضدّ الدين، فإنهم في الحقيقة كانوا يريدون القول: إن الإنسان لا يخضع للجَبْر الداخلي ـ كما يقول علم النفس التحليلي ـ، ولا يخضع للجَبْر الخارجي والبيئي ـ كما يعتقد أصحاب النزعة السلوكية ـ، بل يطرحون إرادة الإنسان الحرّة، واعتبار أن الإنسان في الأساس كائنٌ منطقي، وبنّاء، وإيجابيّ، ومستقلّ، وواقعي، ومتعاون، ومحلّ ثقة، ومتقبّل، وطليعيّ وتقدُّميّ، وباختصارٍ: مفعم بالطاقات الإيجابية الكامنة. وبطبيعة الحال إن المحقّق المحترم عندما تحدّث عن قيمة وعظمة وشرف وكرامة الإنسان في النظام الإسلامي المتمحور حول التوحيد قال بشأن الإنسان ذات الأمور التي يعتقدها أصحاب النزعة الإنسانية تقريباً[٣٦]. (وأتمنّى أن لا أكون قد أسأتُ التعبير، فأنا لست من المناصرين للنزعة الإنسانية).

وبالتالي إن من التداعيات الأخرى لتكليف المؤلّف المحترم نفسه بما لا يُطاق أنه في الموارد الخاصّة التي يحمل نفسه على إبداء الرأي يتحدَّث بكلامٍ يفتقر إلى الاستقامة الكافية. ونأخذ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ نقده ومناقشته لرؤية فلسفة التحليل اللغوي. إن **النقطة المستغربة الأولى** في هذا الشأن أنه خصَّص لنقد ومناقشة هذه النظرية الهامّة والمعاصرة صفحتين فقط[٣٧]. **وثانياً**: إن الكاتب المحترم يسعى إلى اصطناع المستحيل من أجل اعتبار هذا الرأي مردوداً، حتّى إذا اضطرّ إلى استعمال مغالطة الدَّوْر أو المصادرة على المطلوب. وقال في الردّ على القول بأن النصوص الدينية مجرّد لغةٍ تمثيلية أو أسطورية: «عندما يكون الشارع في مقام البيان، ولا ينصب قرينة على الخلاف، فإن العقل سوف يستنبط من الحكمة والعلم الإلهي واقعيّة اللغة الدينية»[٣٨]. أما المسألة الأساسية في هذا الرأي المذكور فهي: هل الله في مقام البيان أم لا؟ وعليه يجب على الكاتب أن يثبت أن الشارع إنما كان في مقام البيان؛ ليستنتج من ذلك أن الكلام الديني ليس أسطورةً، ولكن كلّ ما قام به الكاتب، بَدَلاً من

ذلك، هو القول: حيث إن الشارع في مقام البيان إذن لا يمكن لكلام الدين أن يكون أسطورةً.

كما أدّى استعجال المؤلّف المحترم في نقد رأي أنطوني فلو[٣٩] إلى اضطرابات في هذا النقد. ومن ذلك أنه يقول: «وعلى هذا الأساس لو فرض شخصٌ إبطال القضايا الدينية تعيَّن عليه رفع اليد عن معرفيّتها، في حين لا يوجد أيّ تلازمٍ بين الأمرين، بمعنى أنه يمكن بالاستناد إلى القضايا النظرية العمل على إثبات أو إبطال القضايا العقلية وغير التجريبية بالبديهيات العقلية، وإثبات معرفيّتها»[٤٠].

الأمر الأوّل: إن الذي يهدف إليه أنطوني فلو هو «إمكانية إبطال» القضايا الدينية، وليس «إبطالها»، وهناك بَوْنٌ شاسع بين الأمرين.

الأمر الثاني: إن المسألة التي ينظر إليها (أنطوني فلو) هي الأحكام الواقعية بشأن العالم، في حين أن الناقد المحترم قد نظر إلى إمكانية إثبات «القضايا العقلية وغير التجريبية». وعليه كان من المناسب أن يبيِّن رأيه في خصوص الأحكام الواقعية.

وبالتالي إن إثبات القضايا النظرية بالرجوع إلى البديهيات العقلية ليس أمراً قطعيّاً ومسلَّماً؛ لأن افتراض البديهيات العقلية في حدّ ذاته ليس أمراً بديهياً ومسلَّماً. كما قد شكَّك بعض المفكِّرين ـ من أمثال: ويلارد فان كواين[٤١] ـ في بديهيّتها.

وفي الوقت نفسه إن هذه العبارة من الكاتب، حيث يقول: «إن القضايا الدينية قابلةٌ للإثبات بالتجربة»[٤٢] تثير استغراب القارئ؛ لأنه في الفصول السابقة من الكتاب قد أكّد على أن الحديث عن الإثبات التجريبي لا مورد له؛ «بسبب المشاكل المنطقية للاستقراء». يُضاف إلى ذلك عندما يصل الدَّوْر إلى القضايا الدينية فإن الحديث عن إثباتها التجريبي يشير إلى تفاقم المشكلة. إن القضايا الدينية (من خلال افتراض وجود الله والأمور الغيبية) ليست من سنخ القضايا التجريبية، ناهيك عن أن تكون قابلةً للإثبات من الناحية التجريبية.

وقد تعرَّض المؤلِّف المحترم في الكثير من مواطن كتابه إلى مناقشة ونقد الأفكار الدينية لعددٍ من الفلاسفة، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، في مختلف العصور، منذ العصور الوسطى وعصر النهضة وصولاً إلى المرحلة المعاصرة، من أمثال:

غاليليو، وإيمانوئيل كانط، وإميل دوركهايم، وكارل ماركس، وماكس فيبر، وشلاير ماخر، وبول تيليش، ووالتر ستيس، وجون هيك، وسيغموند فرويد، وكارل يونغ، وإريك فروم، وتناولها بالنقد والتحليل، وقام بردِّها تقريباً. كما تعرَّض لنقد المدارس الفلسفية، من قبيل: الديانة الطبيعية، والفلسفة الوجودية، والفلسفة الوضعية، وفلسفة التحليل اللغوي أيضاً. ولا نهدف هنا إلى مناقشة صحّة وسقم مضمون انتقادات مؤلِّف الكتاب مجدّداً؛ فإن هذا يحتاج إلى متَّسعٍ أكبر من الوقت والمساحة، ولا يمكن لهذه المقالة أن تستوعبها في هذه العجالة، وإنما التأكيد على أن أكثر المناقشات قد تمّ أخذها من المصادر المترجمة ومن الدرجتين الثانية والثالثة، ولذلك فإنها في غاية الضعف، وتحتوي على الكثير من الإشكالات، وفي بعضها يَرِدُ احتمال عدم إدراك المؤلِّف المحترم لتلك الآراء بشكلٍ صحيح؛ لأنه لم يطالع حتّى كتاباً أو مقالةً من الآثار الأصلية التي تعرَّضت إلى نقد ومناقشة آراء هؤلاء المنظِّرين والمفكِّرين. ومن الجدير ذكره أيضاً أنه هل يمكن للطالب على مستوى الدكتوراه أن يضطلع بالفهم والتحليل الصحيح لآراء وأفكار جميع المفكِّرين والعلماء الذين تناول آراءهم بالنقد والتحليل؟! في الحقيقة إن إنجاز مثل هذا الكتاب قد يحتاج إلى أكثر من عشرةٍ من العلماء المختصّين في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، يتشاركون فيما بينهم كي يتمكَّنوا من نقد جميع تلك الآراء، وإلاّ فإن الاكتفاء بمطالعة بضعة كتبٍ مترجمة من الدرجة الثانية، والاستفادة من كتاباتهم، لن تكون نتيجتُه غيرَ ما رأيناه في هذا الكتاب.

وفي الختام أعيد التذكير بأنه لو لم يكن محتوى الكتاب حصيلة رسالةٍ للمؤلِّف المحترم على مستوى الدكتوراه لما أقدمتُ على التعريف به، ونقده؛ إذ يمكن له خارج هذا العنوان أن يكون نافعاً. ولكنْ حيث تمّ تداول هذا الكتاب بوصفه رسالةً وأطروحةً علمية على مستوى الدكتوراه رأينا أن نستعرض بعض المسائل في هذا الشأن؛ عسى أن تحظى باهتمام الطلاب الجامعيّين، ويعملوا على رعايتها في تحقيقاتهم.

الهوامش

(١) ما يتوقَّعه الإنسان من الدين.

(٢) غاليليو غاليلي (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م): عالمٌ فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي. المعرِّب.

(٣) إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م): فيلسوفٌ ألماني. من أعماله: (نقد العقل المجرّد)، و(نقد العقل العملي). المعرِّب.

(٤) إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م): فيلسوفٌ وعالم اجتماع فرنسي.من أعماله: (في تقسيم العمل الاجتماعي)، و(قواعد المنهج السوسيولوجي). المعرِّب.

(٥) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوفٌ واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرِّخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. المعرِّب.

(٦) ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م): عالمُ اقتصادٍ وسياسة ألماني، وأحد مؤسِّسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسّسات الدولة. المعرِّب.

(٧) فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤م): لاهوتيٌّ وفيلسوف ألماني. يعتبر زعيماً مبكِّراً للمسيحية الليبرالية. المعرِّب.

(٨) بول يوهانس تيليش (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥م): فيلسوفٌ وجودي مسيحي ولاهوتي ألماني / أمريكي. ارتكزت فلسفته على إعادة فهم المسيحية على الأساس الوجودي، وإعادة كتابة تاريخ اللاهوت العقائدي والفكر الديني. من أشهر مؤلَّفاته: (الشجاعة لتكون)، و(ديناميكيات الإيمان). المعرِّب.

(٩) والتر تيرانس ستيس (١٨٨٦ ـ ١٩٦٧م): فيلسوفٌ إنجليزي. متخصِّصٌ في فلسفة هيجل والعرفان والنسبية الأخلاقية. المعرِّب.

(١٠) جون هروود هيك (١٩٢٢ ـ ٢٠١٢م): أستاذٌ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. له مساهماتٌ في أبستيمولوجيا الدين، والتعدُّدية الدينية. المعرِّب.

(١١) سيغموند شلومو فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م) طبيبٌ نمساوي من أصلٍ يهوديّ، اختصّ بدراسة الطبّ العصبي. المعرِّب.

(١٢) كارل غوستاف يونغ (١٨٧٥ ـ ١٩٦١م): عالمُ نفسٍ سويسري. مؤسِّس علم النفس التحليلي. المعرِّب.

(١٣) إريك فروم (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠م): عالمُ نفسٍ وفيلسوف إنساني ألماني / أمريكي يهودي. المعرِّب.

(١٤) الديانة الطبيعية (Deism): الاعتقاد بأن الله قد خلق الطبيعة، ثم خوّل إدارة الأمور إليها. المعرِّب.

(١٥) ص: ٢٢.

(١٦) ص: ٢٤.

(١٧) ص: ٢٥.

(١٨) ص: ٢٦.

(١٩) ص: ٢٧.

(٢٠) ص: ٢٩، الفقرة الأخيرة.
(٢١) ص: ٣٥، الفقرة الثانية.
(٢٢) ص: ٣٦، السطر ١١.
(٢٣) ص: ٤٢، السطر ١.
(٢٤) ص: ٤٦، الفقرة الأخيرة.
(٢٥) ص: ٥٠، الفقرة الثالثة.
(٢٦) ويليام جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م): فيلسوفٌ أمريكي، ومن روّاد علم النفس الحديث. ألّف كتباً مؤثِّرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربوي وعلم النفس الديني والتصوُّف والفلسفة البراغماتية. المعرِّب.
(٢٧) ص: ٤٦.
(٢٨) في ص: ٥١.
(٢٩) تالكوت بارسونز (١٩٠٢ ـ ١٩٧٩م): عالمُ اجتماعٍ أمريكي. وضع نظريّةً عامة لدراسة المجتمع تسمّى بـ (نظرية السلوك)، حيث حاول من خلالها إنشاء توازن بين التقاليد النفعية الوضعية والتقاليد التفسيرية المثالية، ليخلص إلى بديلٍ ثالث يكمن في المنهج التطوُّعي. المعرِّب.
(٣٠) في ص: ٦١، ٦٢.
(٣١) ص: ٢٣٨.
(٣٢) ص: ٢٣٩.
(33) Archtype.
(٣٤) ص: ٦٨، الفقرة الأخيرة.
(٣٥) ص: ٦٩، الفقرة الأخيرة.
(٣٦) ص: ٧٠.
(٣٧) ص: ٢٩٢ ـ ٢٩٤.
(٣٨) انظر ص: ٢٩٣.
(٣٩) أنطوني جيرارد نيوتن فلو (١٩٢٣ ـ ٢٠١٠م): فيلسوفٌ بريطاني. اشتهر بكتاباته في فلسفة الأديان. كان طوال حياته ملحداً، ولكنه في آخر حياته ألف كتاباً عنوانه (هنالك إله)، نسخ كل كتبه السابقة، وأعلن فيه عن تحوُّله إلى الفكر الربوبي. المعرِّب.
(٤٠) ص: ٢٩٣.
(٤١) ويلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨ ـ ٢٠٠٠م): فيلسوفٌ وعالم منطق أمريكي. يُعَدّ واحداً من أكثر الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين، وكان يؤمن بأن الفلسفة ليست تحليلاً مفاهيميّاً، وإنما هي الفرع المجرّد للعلوم التجريبية، وبذلك يعتبر من أهمّ ممثِّلي تيار الفلسفة التحليلية. المعرِّب.
(٤٢) ص: ٢٩٤.

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:..

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:..............................

المبلغ: .... عدد النسخ:..........................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢.٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 14 YEAR – NO. 55 - 56 , Summer 2019 – 1440 / Autumn 2019 - 1441

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 327 / 25 Beirut

E-mail: info@nosos.net